

رفع

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.mawarid.com

ضوابط اعتبار المقاصد

في مجال الاجتهاد وأثرها الفقهية

تأليف

عبد القادر بن حزام



مكتبة الرشيد

تأليف

رَفَعُ

عبد الرحمن البخاري
أسكنه الله الفردوس

www.moswarat.com

رَفْعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

ضوابط اعتبار المقاصد
في محال الاجتهاد وأثرها الفقهي



رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

www.moswarat.com

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

ضوابط اعتبار المقاصد في محال الاجتهاد وأثرها الفقهي

إعداد:

عبد القادر بن حرز الله

مكتبة الشريعة
ناشرون

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جميع الحقوق محفوظة
الطبعة الأولى

١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

مكتبة الرشد - ناشرون

المملكة العربية السعودية - الرياض

شارع الأمير عبد الله بن عبد الرحمن (طريق الحجاز)



ص.ب. ١٧٥٢٢ الرياض: ١١٤٩٤ - هاتف: ٤٥٩٣٤٥١ - فاكس: ٤٥٧٢٢٨١

E-mail: alrushd@alrushdryh.com

Website: www.rushd.com

فروع المكتبة داخل المملكة

الرياض: فرع طريق الملك فهد - هاتف: ٢٠٥١٥٠٠ - فاكس: ٢٠٥٣٣٠١
فرع مكة المكرمة - شارع الطائف - هاتف: ٥٥٨٤٠١ - فاكس: ٥٥٨٣٥٠٦
فرع المدينة المنورة - شارع أبي ذر الغفاري - هاتف: ٨٢٤٠٦٠٠ - فاكس: ٨٣٨٣٤٢٧
فرع جدة - مقابل ميدان الطائفة - هاتف: ٦٧٧٦٢٣١ - فاكس: ٦٧٧٦٢٥٤
فرع القصيم بريدة - طريق المدينة - هاتف: ٢٢٤٢٢١٤ - فاكس: ٢٢٤١٢٥٨
فرع أبها - شارع الملك فيصل - تلفاكس: ٢٣١٧٣٠٧
فرع الدمام - شارع الخزان - هاتف: ٨١٥٠٥٦٦ - فاكس: ٤٨١٨٤٧٣
فرع حائل - هاتف: ٥٢٢٢٢٤٦ - فاكس: ٥٦٦٢٢٤٦
فرع الأحساء - هاتف: ٥٨١٣٠٢٨ - فاكس: ٥٨١٣٠١٥

مكاتبنا بالخارج

القاهرة - مدينة نصر - هاتف: ٢٧٤٤٦٠٥ - موبايل: ١٦٢٢٦٥٣-١
بيروت - هاتف: ٠١/٨٥٨٥٠١ - موبايل: ٠٣/٥٥٤٣٥٢ - فاكس: ٠١/٨٥٨٥٠٣

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، وبه أستعين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين.

أهمية الموضوع:

إن المستقرئ لمراحل الفقه الإسلامي يقف على أن الاجتهاد كان حاضراً في أغلب هذه المراحل حضوراً متميزاً، فالفقه الإسلامي (كان فقهاً حياً) يواكب أوضاع الواقع ويحاصرهما بالفتوى المناسبة التي تثمر صلاحاً وعماراً على عموم المجتمع. ولقد أثبت التاريخ أن الكثير من الفقهاء عدلوا عن فتاوى وأحكام كانت لهم في بعض المواطن وأفتوا على خلافها، ليس لأنهم تبنوا الصواب بعد الخطأ أو الدليل بعد عدمه، أو وهبوا الفطنة بعد الغفلة، بل لتغير الظروف وتباين الأوضاع، وذلك تحقيقاً لمعنى الاجتهاد الذي يقوم أساساً على الرؤية الواضحة والرصد الدقيق للثوابت والمتغيرات المتعلقة بمحل الاجتهاد.

فالظروف الجديدة المحتفة بالواقعة (محل الاجتهاد) لا يمكن إلغائها أو التقليل من أثرها في الحكم، لأنها قد تخرج الواقعة عن (مناطها العام) إلى (مناط خاص) تتحكم في صياغته الظروف الجديدة؛ ويترتب على ذلك أن الحكم الاجتهادي إنما يستمر بذاته وصفته إذا تطابقت الظروف الملازمة له ولا يمكن أن يستمر عند اختلافها وتغايرها وذلك حتى نضمن تحقق المقصد التشريعي للحكم، وهذا ما دعى الإمام الشاطبي (ت ٧٩٠هـ)^(١) إلى الجزم بأن (النظر في

(١) هو الإمام الحافظ أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي الغرناطي، =

مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً)، فكون الأحكام الشرعية محققة لمقاصدها من اللوزم الشرعية التي يجب أن يتحرى تحقيقها المجتهد، ولقد كان المجتهدون في تاريخ الفقه الإسلامي على التزام كبير بذلك.

انطلاقاً من هذه الرؤية التي تسعى إلى ضرورة الاستدعاء الواسع للمقاصد في محال الاجتهاد عظم شأن المقاصد الشرعية في الأبحاث الأصولية المعاصرة، بل البعض يريد لثنائية (المقصد والنص) أن ترتقي مرتقى ثنائية (النقل والعقل) في مراحل الفكر الإسلامي، وهو ما أفضى إلى التباس كبير في اعتبار المقاصد في محال الاجتهاد أمام المبالغة في وصم اجتهادات السابقين بالحرفية البالغة والظاهرية الفضة، بل قد استعاض البعض مصطلح (الاجتهاد) بمصطلح آخر هو (الاجتهاد المقاصدي)، مع أن لفظ الاجتهاد في لغة الأصوليين لا يفتقر إلى المقاصد بأي وجه من الوجوه، ولا يحتاج في إثبات حضورها فيه إلى ربطها به في مسماه.

فضبط دلالة المقصد في محال الاجتهاد موضوع يبسط ضفافه على واقع المسلمين بمختلف جوانبه وتعدد اهتماماته.

أسباب اختيار الموضوع:

١ - صلتني بالبحث في مقاصد الشريعة، فقد وفقني المولى عز وجل إلى بحث موضوع (التعليل المقاصدي لأحكام الفساد والبطلان في التصرفات المشروعة)^(١) ونلت به درجة الماجستير في أصول الفقه، وكانت خلفية هذا

= نالت بعض كتبه شهرة كبيرة في العصر الحديث وهي الاعتصام والموافقات لما تتميز به من عناية بالدلالة التشريعية للمقصد، كما أن بحوثه في ذلك كانت قبلة للمعاصرين المهتمين بذلك وتوفي سنة ٧٩٠ هـ. انظر (ترجمته في مقدمة تحقيق فتاوى الإمام الشاطبي، محمد أبو الأجفان، ص ٢٢ تونس، مطبعة الكواكب، ط ٢، ١٩٨٥م).

(١) وهذا البحث كان هدفه ضبط دلالة المقاصد في الترجيح بين المذاهب، وقد أثنى عليه الدكتور جمال الدين عطية واعتبره جهداً متميزاً في تفعيل مقاصد الشريعة عند الترجيح بين المذاهب الفقهية. انظر نحو تفعيل المقاصد، جمال الدين عطية، ص ١٨٠ المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار الفكر بدمشق، ط ١، ٢٠٠١م، وانظر نفس الملاحظة له في: نحو تفعيل مقاصد الشريعة مدخل تنظيري، ص ١٠٧، مجلة المسلم المعاصر، العدد ١٠٣، ٢٠٠٢م.

البحث رؤية أولية - تشكلت من الاهتمام بالأبحاث المعاصرة في مقاصد الشريعة - ومفادها أن هناك تقصير في اعتبار المقاصد في صياغة قواعد بطلان التصرفات المشروعة بالنهي، لكن نتيجة هذا البحث أفضت إلى خلاف ذلك إذ دلالة المقصد التشريعي معتبرة في جميع المذاهب لكنهم يختلفون في ضبط ما يبني عليه من هذه الدلالة وما لا يصح البناء عليه، فجاء هذا البحث استمراءً لجهد السابق في ذلك وتشوفاً إلى القدر الذي يختلفون فيه من ضبط دلالة المقصد في محال الاجتهاد.

٢ - التطبيقات غير المضبوطة لقواعد المقاصد في محال الاجتهاد سواء في إهمال الدلالة التشريعية جملة أو إعطائها دلالة تتناسب ومرتبة العلم بها في بعض الاجتهادات المعاصرة.

٣ - الانتقادات الموجهة إلى علم أصول الفقه من بعض الباحثين المعاصرين والتي ترى في إمكانية البناء على مقاصد بالتوسع في البحث فيها بديلاً موازياً لهذا العلم وهو ما شجعتني إلى دراسة الحد الذي يمكن أن يعطى لمقاصد التشريع الإسلامي في محال الاجتهاد، خاصة وأن الكثير من التوظيفات المعاصرة للمقاصد والتي يدعون لها الجدة والابتكار كانت موجودة في مراحل علم أصول الفقه المبكرة.

إشكالية البحث وهدفه:

إشكالية هذا البحث هي ضبط الدلالة التشريعية للمقصد التي تعتبر في محال الاجتهاد بالدرجة التي تسمح بها قواعد العلم وأصول الشرع. حتى لا يبني على هذه الدلالة في محال الاجتهاد إلا بهذا القدر الذي يتناسب مع درجة وحدود العلم بها وهو أصل تقره أصول الشرع وقواعده المقطوع بها.

فمن جهة إدراك المقصد، فقد قامت في تاريخ الاجتهاد بعض المحاولات العلمية التي تهدف إلى تأسيس المناهج والطرق التي تمكن من ضبط المعرفة بمقاصد الشارع بما يحقق القطع بهذه المعرفة أو الظن القريب من القطع، لكن لما كان الجهد الإنساني محكوماً بالظروف التي يوجد بها، فإن بعض المعاصرين

يبني على هذه المسلمة ما لا تحتمله، فبالغ في إثبات أثر هذه الظروف في الجهد الأصولي فيما يعرف به قصد الشارع من التشريع. وأكثروا من التوقفات والتحفظات في التسليم بما وصل إلينا في جزئية (الكشف عن مقاصد الشارع) طرقاتاً ونتائج.

صحيح أنه يجب أن لا نتعامل مع ما وصل إلينا في هذه الجزئية على أنه القول الفصل في المسألة أو التحقيق الخاتم الذي لا يتطرق إليه التغيير أو الإضافة، فعدم صحة ذلك لا يلزم عنه وصم جهود السابقين في ذلك كالإمام الشاطبي، العز بن عبد السلام (ت ٦٦٠هـ)^(١) الشيخ الطاهر بن عاشور (ت ١٩٧٠م) بالضعف أو القصور - تعالوا عن ذلك علواً كبيراً - ولكن اعتباراً للمتغيرات التاريخية التي يتأثر بها كل شيء خاصة العمل الفكري الذي هو محصلة لهيئة من الظروف والاعتبارات والتي يأتي على رأسها هدفه من الوجود، فهذا الهدف تتحكم في صياغته المشكلات الخاصة بالمجتمع الذي ينتمي إليه الباحث.

لذا فإن باب الاجتهاد في التعرف على مقاصد الشارع يجب أن يبقى مفتوحاً لأهل الاجتهاد المتمكنين من ذلك عليهم يحصلون معارف نوعية بمقاصد الشارع لم تتح لمن سبقهم، إما لأنهم لم يطلبوها أصالة بالبحث، استناداً إلى أن حاجتهم إلى هذه المعرفة النوعية بمقاصد الشارع لم تكن على هذا القدر من الأهمية في محال الاجتهاد اعتباراً لقرب هذه المحال من عصر التنزيل ووقائعه وعدم اتساع الفرق بين طبيعة عصر التنزيل وطبيعة العصور القريبة منه، أو أن مناهجهم كانت قاصرة عن الوصول إلى هذه المعرفة الخاصة التي لا تكتفي بالكشف عن مقاصد الشارع بل تسعى إلى حدها من جميع الوجوه التي يسمح بها الإمكان، وضبط العلاقات القائمة بين أجناس المقاصد وأنواعها في بناء

(١) أبو محمد عبد العزيز بن عبد السلام، المعروف بسلطان العلماء السلمي الدمشقي، ولد سنة ٥٧٨ هـ، له مصنفات كثيرة وفي فنون متعددة، منها: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، القواعد الصغرى، شجرة المعارف والأحوال في صالح الأقوال والأعمال، توفي سنة ٦٦٠ هـ، ترجمته في (طبقات الشافعية ١٠٩/٢ ن طبقات الشافعية الكبرى، ١٠٩/٢).

متسق ، ولقد كان الرواد الأوائل في علم المقاصد على وعي تام بمدى عزة حصول هذا النوع من المعرفة بمقاصد الشارع.

وانطلاقاً من ذلك فقد أصبح من السهل جداً على بعض الباحثين المعاصرين نسب أي قيمة من قيم الفلسفات المعاصرة التي تلقى قبولاً واستحساناً في الفكر الإنساني أو الغربي تحديداً إلى زمرة مقاصد الشارع أو إلى أعلى رتبة منها بالالتكاء على محاولة ربطها بنصوص الشرع وتأويل هيمنتها في اتجاهات النصوص، وهو ما أحدث رجة وخلخلة في البناءات المقاصدية الموروثة.

ولنفس السبب - قصور الجهود السابقة وظرفيتها - انطلقت أيضاً بعض المحاولات الاجتهادية بالاستدراك على تصنيفات السابقين للمقاصد، كما في الاستدراك على المراتب الثلاث (الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات)، أو الاستدراك على الكليات الخمس (الدين، النفس، العقل، النسل، المال)، ومن هذه المحاولات ما اتجه حتى إلى المقاصد الجزئية بالنقد والمراجعة.

وقد ولج هذا الباب غير أهل الاختصاص فزاحموا مدلولات النصوص الشرعية بمدلولات المقاصد الوهمية وذريعتهم في ذلك ما أعطاه سلفنا الصالح للمقاصد من اعتبار في محال الاجتهاد.

لذلك جاء هذا البحث لإرساء بعض المعالم المنهجية التي ينبغي أن تستقر في البحث المقاصدي عموماً حتى يتسم بالفعالية والجدوى ويتحرر من العيوب التي تبرر ولوج غير أهل الاختصاص لهذا الباب.

ويهدف أيضاً إلى التنبيه إلى أن المعرفة بمقاصد الشارع تتحكم فيها قوانين المعرفة وأصول الإدراك شأنها شأن جنس المعرفة بالمجهول عموماً، فهناك حد واضح بين الحقيقة والوهم وهو ما هدف إلى بيانه وبنائه من خلال ضبط حدود المعرفة بمقاصد التشريع ليتأكد أن المستند المقاصدي لا بد أن يخضع لقوانين التثبت من صحته بنفس المنهجية التي خضعت لها المرويات في ميدان التشريع فكما أن المروي يمكن أن يرد لعللة قاذحة في متنه أو سنده فكذلك ما يعتقد أنه (مقصد تشريعي)، يمكن أن يرد لعللة قاذحة في طريق ثبوته، أو في درجة ثبوته:

من قطع أو ظن، أو ظن قريب من القطع، أو هيئة ثبوته: أوصاف ثبوته من كلية أو جزئية أو عموم أو خصوص.... لذلك فإن من بين ما يرمي إليه هذا البحث محاولة تصنيف المسالك التي أنتجها السابقون وفق أدائها الكشفية، وضبط الحد الذي يمكن أن يؤدي إليه كل مسلك من المعرفة بمقاصد الشارع، وكذا ضبط العلاقات التكاملية بينها في التبصر ببنية المقصد التشريعي الجزئي وعلاقته بجنسه ونوعه من المقاصد القريبة والبعيدة. فهذا من المحال التي ما زال يحفها الغموض؛ رغم جدة بعض الدراسات التي تناولت جهود الشاطبي وابن عاشور في خصوص مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة، فإن فيها شيء من الغفلة عن حدود كل مسلك والطبيعة التكاملية التي يمكن أن تقوم بين هذه المسالك، ولا تخفى أهمية هذا الإجراء في حد القدر الذي يمكن أن يتاح للمجتهد من المعرفة بأوصاف المقاصد مرتبة حسب قابليتها للإدراك وحسب درجة الإدراك من قطع، أو ظن، أو ظن قريب من القطع.

منهج البحث:

جاء منهج هذا البحث معتمداً على بعض الأسس العلمية التي قد تجتمع في محل واحد وقد تفترق بأن يوجد بعضها أو أحدها حسب ما يقتضيه اختلاف المباحث، وهذه الأسس هي:

التأريخ: وقد ظهر استخدامي لهذا المنهج في البحث عن التطور التاريخي لتصنيفات المقاصد عبر أدوار الفقه الإسلامي ورصد دلالاته العلمية.

الاستقراء: وذلك بتتبع المعنى المطلوب إثباته في علم أصول الفقه في مضان وجوده وهي المصنفات الأصولية على اختلاف أصحابها وتعدد مناهجها.

التحليل: بالنظر في أبعاد المقولات الأصولية المتعلقة بهذا البحث للوصول إلى التفسيرات الصحيحة لها.

المقارنة: وذلك بإحداث المقابلة التزامية للمعاني المتشابهة عند الأصوليين حتى وإن اختلف اصطلاحهم في ذلك.

الخطة التفصيلية للبحث:

لقد أخذت خطة البحث تغيرات عدة إلى أن استقرت في هذا التفصيل، الذي حاولت جاهداً أن يتجاوب مع تداعيات إشكالية البحث ولا يحيد عن التراتب المنهجي لاستفهاماتها، التي تبتدئ بالاستفهام عن حدود مصطلحات العنوان (المقاصد، الضوابط، محال الاجتهاد)، ثم الاستفهام عن ضوابط المعرفة بمقاصد التشريع الإسلامي وقيود صياغة كل مقصد من مقاصده مهما علت رتبته أو نزلت، وبعد تمام المعرفة بالمقصد التشريعي على الوجه الذي حصلت به من قطع أو ظن قريب من القطع، يأتي الاستفهام عن كيفية اعتبار دلالة هذه المعرفة بالمقصد التشريعي مع دلالة النصوص التشريعية الخاصة القريبة من محل الاجتهاد أو بالأحرى الاستفهام عن ضوابط البناء على هذه الدلالة في محال الاجتهاد، ومع وضوح هذا الاستفهام يتحدد الاستفهام الأخير لهذا البحث وهو قيمة هذه الضوابط في تقويم الاجتهاد المعاصر في أصول الفقه وفروعه، ومن ثم تحديد الآثار الطيبة التي يمكن أن تتركها هذه الضوابط في الاجتهاد المعاصر في الفقه وأصوله، وفيما يلي الخطة التفصيلية لذلك:

جاء هذا البحث في فصل تمهيدي وثلاثة أبواب:

الفصل التمهيدي: مصطلحات البحث وعلاقاتها

وفيه تعرضت إلى ضبط المصطلحات التي عليها مدار هذا البحث.

الباب الأول: ضوابط تعيين المقصد الشرعي

والهدف من هذا الباب هو التنبيه إلى الطرق التي تعرف بها المقاصد الشرعية والاحترزات اللازمة لها حتى لا تتداخل مقاصد الشرع مع ما يتوهم أنه مقصد شرعي فلا بد أن يخضع العلم بمقاصد الشرع إلى ما تخضع له المعرفة من ضبط وتدقيق، وقد جاء هذا الباب في فصلين:

الفصل الأول: ضوابط تعيين المقصد الشرعي المنصوص

وهو رصد لطرق وكيفيات تحرير ماهية المقصد الشرعي الذي نص الشارع

بأنه قصده في التشريع بأي طرق من طرق النص، وفيه وقوف على مدى عظمة الجهد الأصولي السابق في تحرير المعاني من رسوم النصوص ومبانيها.

الفصل الثاني: ضوابط إدراك المقصد الشرعي المستنبط

وهذا الفصل هو بيان للطرق التي يمكن أن نتعرف بها على المقاصد الشرعية بمجرد الاستنباط وفيه درست العلاقة بين العلة القياسية ومقاصد التشريع، ومدى قيمة ما بذله الأصوليون في ضبط الطرق التي تمكن من التعرف على علل الأحكام بمجرد الاستنباط، مع تقويم بعض الانتقادات المعاصرة للجهد الأصولي في ذلك. كما درست فيه مكانة الاستقراء في مقاصد الشريعة ومدى اعتماد الأصوليين عليه في صياغة الكليات.

الباب الثاني: ضوابط الأداء التشريعي للمقصد

وفيه تناولت ضوابط البناء على الدلالة التشريعية للمقصد في وضع الأدلة عموماً وضبط الأداء التشريعي لهذه الدلالة مع سائر الدلالات الشرعية والعقلية، وقد توزع ذلك على فصلين:

الفصل الأول: ضوابط الأداء التشريعي الداخلي للمقصد

وفيه تناولت العلاقات التشريعية التي تقوم بين أصناف المقاصد أو رتبها كما استقرئت من نصوص التشريع مع التنبيه إلى مناطق الفراغ فيما يتعلق بالجهد الأصولي في ذلك.

الفصل الثاني: ضوابط الأداء التشريعي الخارجي للمقصد

وفيه درست الحدود التي انتهى إليها الأداء التشريعي الخارجي للمقصد في الفكر الأصولي الإسلامي مع التنبيه إلى القصور المشاهد في استيعاب هذه الحدود في بعض الأبحاث المعاصرة بتوهمها انحصار هذه الحدود داخل (القياس) و (المصالح المرسله) فقط، فبينت مجال هذه الحدود التي وقف عندها الفكر الإصولي. فهي زيادة على كونها خارج ما تصوره عنها هي حدود منطقية تمازج في صياغتها أصول الشرع وقواعد العقل، ثم حددت الضوابط الثابتة للأداء

التشريعي للمقصد التي لا تتغير بتغير الزمان مع التنبيه إلى العلاقة الدقيقة بين المقصد التشريعي وبين مصطلح المصلحة.

الباب الثالث: أثر ضوابط المقاصد في تقويم الاجتهاد المعاصر

وفيه تناولت أثر ضوابط المقاصد التي أنتجها هذا البحث في تقويم الاجتهاد المعاصر وكشف الأخطاء المنهجية المرتكبة في بعض إنتاجاته وقد جاء ذلك في:

الفصل الأول: أثر ضوابط المقاصد في تقويم الاجتهاد في أصول الفقه

وفيه درست الانتقادات الموجهة لعلم أصول الفقه وما ألصق به من دعاوي تدور حول ظرفية قواعده وحرفيتها بتقليلها وظيفة الأداء التشريعي للمقصد في محال الاجتهاد، وبينت مدى صحة ما تستند له والطابع الجزافي الذي اتخذه إصدار الأحكام في ذلك مع الوقوف على الأسباب الفعلية لهذا الانحراف في تقويم جهود الأصوليين.

الفصل الثاني: أثر ضوابط المقاصد في تقويم الاجتهاد في فروع الفقه

وفيه درست مظاهر الاضطراب في البناء على دلالة المقصد في بعض الفتاوى المعاصرة مع مقارنتها بالضبط الذي كانت تعطيه الفتوى لدلالة المقصد في العصور الماضية.

الخاتمة:

وفيها تناولت أبرز النتائج التي أسفر عنها هذا الجهد فيما يتعلق بمراحل الأداء التشريعي للمقصد في الفكر الأصولي من مرحلة الكشف والتحديد إلى التأصيل والتفصيل ثم التفرع في النوازل الجديدة.

نقد وتصنيف المراجع.

أولاً: المصنفات الأصولية:

لقد كانت هذه المصنفات على اختلاف مذاهبها وعصورها محلاً لاستقراء

العديد من جزئيات هذا البحث مثل قضية حصر وتصنيف المقاصد ومذاهبهم في بعض الأصول المصلحية.

ثانياً: المصنفات الفقهية.

وهذه كانت محلاً لتحقيق مذاهب الفقهاء في المسألة التطبيقية لهذا البحث ووجه المستندات المقاصدية فيها، إضافة إلى الاستعانة بها في رصد التفريعات لأصول الأداء التشريعي للمقصد.

ثالثاً: الأبحاث الحديثة في أصول الفقه الإسلامي.

هناك العديد من الأبحاث الحديثة المتصلة بجزئية هذا البحث والتي توجهت إلى دراسة المصلحة في التشريع الإسلامي تحديداً وضبطاً، وباعتبار اندراج المصلحة في مقاصد الشارع، فإن هذه الأبحاث المتعلقة بالمصلحة، قد تناولت بعض جزئيات هذا البحث بالدراسة استناداً للعلاقة بين المصلحة ومقاصد الشارع، وفيما يلي وصف لهذه الأبحاث مع بيان الحدود التي انتهت إليها، على أنني سأقتصر في وصف هذه الأبحاث على ذكر الأبحاث المتممة بالطابع العلمي الأكاديمي، أما المقالات والحوارات فهذه لن أتناولها بالدراسة والتحليل وهو ما لا يعني عدم الاستفادة منها، وهذه الأبحاث هي:

١ - المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي، للباحث مصطفى زيد: وهذا البحث من البواكير الأولى في أفراد أصل المصلحة في التشريع الإسلامي بالدراسة، ومن بين أهداف هذا البحث (تحديد مكانة المصلحة بين أصول الشريعة الإسلامية: أين ينبغي أن توضع بين هذه الأصول؟، وإلى أي مدى نستطيع أن نبني عليها الأحكام وأن نواجه بها أحداث هذه الحياة التي تتطور)^(١)، وقد قدم فيه صاحبه تحديداً لمعنى المصلحة وجذور الأخذ بها في العصور الأولى للتشريع ونبه إلى مدى التلازم بين المصلحة ومقاصد الشارع، كما درس موقف الطوفي المشهور من المصلحة ومدى معارضتها للنصوص.

(١) المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي مصطفى زيد، ص ١٠، القاهرة، دار الرائد، ط ٢، ١٩٦٤م.

أما ميزان ترتيب المصالح عند تراحمها فلم يتعرض له صاحب هذا البحث مع أنه يمثل أخطر جزئية في دراسة المصلحة في التشريع الإسلامي، إضافة إلى خطئه في تناول بعض المواقف الاجتهادية للصحابة عليهم السلام وحملها على تقديمهم المصلحة على النصوص الشرعية.

٢ - ضوابط المصلحة، للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، وهو بحث اتسم بالجدة والعمق والنفوذ إلى الكثير من دقائق المسألة مع تحقيقه لبعض المجملات التي تجاوزها البحث السابق وأبرز إضافات هذا البحث هو:

أ - بسطه للضوابط المعتبرة في المصلحة المقصودة في لغة الأصوليين مع رده على التأويلات الفاسدة لفتاوى الصحابة وبعض أعلام الفقهاء والتي حملت على تقديمهم المصلحة على النص أو عدم أخذهم بأخبار الآحاد.

ب - نصه على ميزان التفاضل بين المصالح المعتبرة شرعاً حال التزاحم كما هو عند الأصوليين القدماء - دون أي محاولة للإضافة أو النقد - مع عدم توفقه في تخريج بعض الأمثلة المعاصرة على هذا الميزان، كما في نصه على (ترجيح مصلحة حفظ عقول الناس على مصلحة الفرد في ممارسة حرية الرأي والكتابة عند تعارضهما)^(١) باعتبار أن المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة، فهذا التخريج لا يستقيم في نظري، لأن حرية الكتابة إذا كانت تؤدي إلى فساد عقول الناس فهي ليست من جنس المصالح أصلاً، فكيف يمكن حينها أن تعارض مصلحة عامة أو خاصة؟.

مع أن ضوابط تخريج النوازل الجديدة على الميزان الصحيح لتفاضل المصالح هو ثمرة دراسة المصلحة في التشريع الإسلامي الملازمة لمقصد الشارع حتى تحمي المقاصد الشرعية من التوظيفات المشوهة، وهو ما انتصبت لتحقيقه في هذا البحث إن شاء الله.

(١) ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، البوطي، ص ٢٢١، محمد سعيد رمضان البوطي، الجزائر، مكتبة رحاب، د.ت.

٣ - نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي للباحث حسين حامد حسان^(١) :

وهو جهد قيم اتسم بجدية بالغة ومنهجية واضحة تهدف إلى بيان سيطرة المصلحة الشرعية على مجموع الفقه الإسلامي وعلى طرق الاجتهاد فيه فيما لم ينص عليه بعينه حكم من النوازل، مع محاولة استقراء هذه الحقيقة في فتاوى الصحابة وأصول الأئمة حتى وإن اختلفت اصطلاحاتهم في التعبير عن ذلك، وهو ما يمثل تحقيقاً علمياً فريداً لحدود المتفق على الاستدلال به من المصلحة في فقه المذاهب الأربعة.

كما حوى هذا البحث بعض الانتقادات للآراء المتعلقة بالمصلحة والتي جاءت في البحوث المذكورة سابقاً، كما في انتقاده لموقف البوطي من حجية المصلحة إذا عارضت نصاً من كتاب أو سنة أو قياس يعتمد على الأصل المعين.

رابعاً: الأبحاث المعاصرة في المقاصد.

١ - نحو تفعيل المقاصد، للباحث جمال الدين عطية: وهو بحث جريء في هذه القضية، طرح فيه صاحبه العديد من الاجتهادات المتعلقة بتفعيل المقاصد في الاجتهاد المعاصر من خلال التنبيه إلى إشكالية حصر مقاصد التشريع الإسلامي ومدى إمكانية الإضافة على ما استقرت عليه عند الأصوليين، ثم النظر في الترتيب التشريعي للتفاوت بين كليات المقاصد، ومن أبرز هذه الاجتهادات ما يلي:

أ - نظراته الجديدة لـ (الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات)، حيث اعتبرها بأنها ليست في ذاتها مقاصد كما درج على ذلك الأصوليون بل هي وسائل لدرجات حفظ المقاصد.

ب - تحقيق بعض المسائل الدقيقة كما في ضابط التفاضل بين كلية الدين وكلية النفس.

(١) نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، حسين حامد حسان، القاهرة، مكتبة المتنبي،

٢ - الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، للباحث عبد المجيد الصغير^(١).

وهذا البحث من أعمق ما طلعت عليه في تفسير نشأة علم أصول الفقه ومقاصد الشريعة، فقد بذل فيه صاحبه جهداً مضمياً من خلال محاولته تفسير التطورات التي حدثت في علم أصول الفقه بالظرف التاريخي الذي وجدت فيه، فهو بحث اتجه إلى (إعادة النظر في علم الأصول ومقاصد الشريعة خاصة إبان مرحلة النشأة لا كمجرد تراكم معرفي، ولكن كمفاهيم أطرها مناخ سياسي واجتماعي ساهم في بلورتها بجانب عناصر أخرى، وبذلك يصير من الأهمية بمكان استشراف العلاقة الممكنة بين الظرفية السياسية لدولة الخلافة وبين المواقف العملية للفقهاء ورجال العلم من جهة وبين المفاهيم والتبريرات الأصولية التي يقدمها الفقيه)^(٢).

كما أن هذا البحث تضمن بعض الملامح النقدية للدراسات الاستشرافية في هذا الميدان والدراسات العربية المتأثرة بها في مناهجها ونتائجها، فحدد قيمتها الفعلية في تقويم الخطاب الأصولي واستشراف العلاقة بين التنظيرات الأصولية الكبرى والمشاكل الواقعية باعتبار الخلفيات التي تنطلق منها هذه الدراسات وهو ما يعني محدودية الاستفادة من الدراسات الاستشرافية في هذا الميدان.

ورغم أن صاحب البحث صرح بأن مقصوده ليس (تحويل علمي الأصول ومقاصد الشريعة إلى مجرد إنتاج سياسي بالدرجة الأولى)^(٣)، إلا أن أحكامه المبثوثة في هذا الكتاب أو تلميحاته المضمرة في ثناياه تسير نحو تأكيد هذا القصد، كما في جزمه بأن (سبب نشأة علم الأصول مع الشافعي ليس راجعاً إلى مجرد فساد ملكة اللسان أو نسيان أسباب النزول بقدر ما هو راجع بالأولى إلى

(١) الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، عبد المجيد الصغير، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط ١، ١٩٩٤م.

(٢) الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، عبد المجيد الصغير ص ١٨.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٦.

هدف أساسي وملح هو إنقاذ النص المؤسس للشرعية في الإسلام من محاولات الاستغلال والتوظيف التي ظهرت باسم المصلحة^(١) وقد أوغل بهذا التفسير السياسي في التطورات الحاصلة في علم أصول الفقه، حتى أصبحت النتيجة التي يخرج بها قارئ هذا البحث هي الصورة السيئة التي رسمها الباحث للفقيه أو الأصولي باعتباره شخصية متمرسة يستغل مقدراته العلمية والطبيعة الظنية لبعض المصادر الفقهية لتحقيق بعض التوازنات، كما في تحليله لمفهوم الضرورة عند الأصوليين وربطه بالولاء السياسي. والإغراق في هذا التفسير السياسي للمواقف العلمية للأصوليين والفهاء من شأنه أن يضيي على هذه القواعد صفة الظرفية وهو أمر غير مسلم إلا في حدود ضيقة.

٣ - الاجتهاد المقاصدي (حجيته، ضوابطه مجالاته)، للباحث نور الدين بن مختار الخادمي^(٢).

وهذا البحث تعرض فيه صاحبه للكثير من متعلقات اعتبار المقاصد في محال الاجتهاد بدءاً بالمباحث التقليدية في ذلك (معنى المقاصد وأصولها النصية وحضورها في اجتهادات السلف الصالح وأعلام الفقهاء) وانتهاء بعرضه لبعض التصورات التي يجب أن يكون عليها ما اصطلح على تسميته بالاجتهاد المقاصدي، ولا ميزة لهذا الكتاب في قضيتنا هذه سوى تنبيهه إلى أهمية حضور عنصر الضبط في البناء على المقاصد في محال الاجتهاد وأن حضور هذا العنصر (في العملية الاجتهادية له نفس الأهمية المتعلقة بالتأكيد والحث على مكانة المقاصد والمصالح نفسها، إذ إن افتقار المقصد إلى ضوابطه وشروطه في حكم انعدام ذلك المقصد، وهو يؤدي إلى عكس المقصود ونقيض المراد)^(٣) فالتأكيد على عنصر الضبط في اعتبار المقاصد في محال الاجتهاد قلما نجده في البحوث الداعية لاستدعاء المقاصد في الاجتهاد المعاصر، ومما يؤخذ على هذا البحث ما يلي:

(١) المرجع نفسه، ١٩١.

(٢) الاجتهاد المقاصدي (حجيته، ضوابطه، مجالاته)، نور الدين بن مختار الخادمي، الدوحة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط١، ١٩٩٨م.

(٣) المرجع السابق، ١٩/٢.

١ - عدم تبريره لمصطلح (الاجتهاد المقاصدي)، فمعناه كما قدمه في هذا الكتاب محصل بمسمى الاجتهاد، وقد كان ذلك ملحظاً لبعض الباحثين.

٢ - رغم وعي صاحبه بأهمية عنصر الضبط في هذه المسألة إلا أنه لم يقدم لنا تصوراً كاملاً لضبط المستند المقاصدي في محل الاجتهاد حسب مراحل وجود المقصد أو استكشافه ثم النظر في إمكانية البناء عليه واكتفى بضوابط المصلحة التي ذكرها البوطي.

٣ - أظهر الباحث وعيه بأهمية ميزان تفاوت المقاصد حال التعارض بنصه أنه (ضابط دقيق وعميق يحتاج إلى دراية كافية وخبرة بالغة بالمصالح الشرعية ومراتبها وتعارضها وترجيحاتها وربطها بالوقائع والمتغيرات وغير ذلك مما يتطلب استقراً منقطع النظير واجتهاداً غير يسير بغية تحصيل الظنون المعتمدة أو القواطع الموثوقة)^(١). كما أظهر وعيه بأن (المشكلة الأدق في هذا الضابط هي إدراج النوازل والأقضية في كلياتها ومراتبها، والحكم على أن هذا الأمر هو من قبيل حفظ الدين أو النفس أو العقل أو النسل، أو حاجي أو تحسيني أو مكمل لإحدى تلك المراتب)^(٢)، ومع ذلك فإن الباحث لم يقدم لنا أي معيار لترتيب مصلحة على أخرى أو لتخريج نازلة على كلي خاصة وأن هذا الموضع يمثل بؤرة الاضطراب في التوظيفات الموجهة للمقاصد أو التوظيفات القاصرة.

محل الإضافة العلمية لهذا البحث:

الإضافة العلمية لهذا البحث تتمثل في حصر مواضع الاضطراب المركزية في مبحث مقاصد الشريعة وتحديداً في الأداء التشريعي لدلالة المقصد في محل الاجتهاد ومحاولة ضبطها بالقدر الذي تسمح به طبيعة المقصد إدراكاً أو اعتباراً ثم التنبيه إلى العناصر التي تتحكم في وضوح هذا الضبط عبر أطوار الفقه الإسلامي مثل (حصر وتصنيف المقاصد في الفكر الأصولي) و (حدود الأداء التشريعي للمقصد في الفكر الأصولي) ومدى عودة وجوه الاستدلال له في

(١) المرجع السابق، ٤٤/٢.

(٢) المرجع السابق، ٥٠/٢.

المذاهب الفقهية، وكذا التنبيه إلى مناطق الفراغ البحثي التي ينبغي أن يتجه لها العلماء والباحثين في أصول الفقه حتى تتحقق الحصانة الكاملة لدلالة المقصد في محل الاجتهاد من التوجيه والتحكم.

طريقة هذا البحث:

١ - الترجمة لجل المذكورين في متن هذه الرسالة ما عدا أعلام الصحابة وأئمة المذاهب الأربعة والمعاصرين مما ذكر في متن هذه البحث فلن أترجم لهم حفظاً على حجم هذا البحث.

٢ - اعتمدت في تخريج الأحاديث على ترقيم الطبعة العالمية لكتب السنة التسعة باستخدام القرص الإلكتروني (صخر لبرامج الحاسوب) والذي ظهر الاعتماد عليه في التخريج عند بعض العلماء

٣ - لم أذكر معلومات نشر الكتب التي تأخذ منها تراجم الأعلام عند ذكرهم لأول مرة في الهامش، واكتفيت بذكر هذه المعلومات في فهرس المراجع.

٤ - اضطررت إلى استعمال بعض المصطلحات الخاصة مثل (الأداء التشريعي)، (الإرادة التشريعية المفترضة)، (الإرادة التشريعية المحتملة)، (الشبكة المقاصدية)، لتوضيح بعض المعاني الدقيقة، كما في مصطلح الشبكة المقاصدية فإنني أعني به علاقات الاتصال القائمة بين المعاني المقاصدية في التشريع الإسلامي، فإنني لم أجد في مصطلحات الأصوليين ما يصلح علماً على هذا المعنى بالدقة التي يحققها هذا المصطلح. ولم اعتن ببيان معاني هذه المصطلحات الخاصة باعتبار أن السياق الذي توجد به يكفي مؤنة ذلك.

وأرجو من العلي القدير أن يكون التوفيق قد حالفني فيما عزمت على تحقيقه في هذا البحث. والله الموفق.

رَفَعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

فصل تمهيدي

مصطلحات البحث وعلاقاتها

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

www.moswarat.com

تمهيد

إن علاقة العلوم بمصطلحاتها، علاقة وثيقة الصلة، فما من علم إلا واعتنى رواده بمصطلحاته شرحاً وضبطاً وتحديدًا، ليتسنى لهم معاينة القدر الذي أصاب هذه المصطلحات من التطور الدلالي في معانيها حتى لا تحمل الاستعمالات الظرفية التاريخية لهذا المصطلح أو ذاك على غير محاملها في التعامل مع العلم الذي ينتمي له هذا المصطلح، فتقل نسبة الخطأ في الأحكام التفسيرية أو التحليلية الموجهة لعلم معين.

ولغة الفقه وأصوله لم تتشكل مرة واحدة، بل كان تكونها مرافقاً للأطوار المعروفة التي مر بها الفقه الإسلامي، ففي كل طور كان هذا العلم يكتسب سيلاً من المصطلحات الجديدة التي كان ظهورها يتناسب وتطور المدارس الفقهية وتطور ضروب الجدل والمقارنة الفقهية بين المذاهب.

بل إن المصطلح الواحد في علم أصول الفقه قد يكون عرضة لتغيرات مختلفة في دلالاته التي قد تضيق أو تتسع عن المعنى الأم حسب تواتر الاستعمال على هذا المعنى أو ذاك، ولتوضيح بعض التداخلات التي يمكن أن تقع في مدلولات مصطلح عنوان هذا البحث (المقاصد، الضوابط، محال الاجتهاد) وبعض المعاني القريبة منها أو الملازمة لها مثل علاقة المصلحة بالمقاصد الشرعية، أو علاقة القاعدة الكلية بالضابط جاء هذا الفصل التمهيدي، واقتصرت في هذا التحديد على ذكر مصطلحات العنوان فقط، باعتبار أن المصطلحات الأخرى والمتعلقة بجزئية البحث مثل (العلة، الحكمة، الضروريات، الحاجيات، التحسينيات ...) يكون بسطها في أبواب هذا البحث

أولى لارتباط تحديد معانيها بأهداف البحث أصالة، لذلك جاء هذا الفصل التمهيدي في المباحث التالية:

المبحث الأول: معنى مقاصد الشريعة.

المبحث الثاني: معنى القاعدة والضابط.

المبحث الثالث: معنى الاجتهاد ومحالّه.

وفيما يلي هذه المباحث مفصلة:

المبحث الأول:

معنى مقاصد الشريعة

مقاصد الشريعة من المباحث الأصولية الهامة التي بدأت تنفرد باهتمام خاص في دراسة الباحثين، لصلتها بالعديد من المباحث في العلوم الشرعية، وفيما يلي حد لماهيتها وبيان لبعض المباحث المتعلقة بها من خلال العناصر التالية:

أولاً: المقاصد لغة:

المقاصد جمع مقصد مشتق من الفعل قصد يقصد قصداً، وللقصد في اللغة معاني عدة منها^(١):

- استقامة الطريق: وعليه قوله تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ﴾^(٢)، أي تبين الطريق المستقيم، قال ابن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ)^(٣): (القصد من الطريق

(١) لسان العرب، ابن منظور، ٩٦/٣، إعداد: يوسف خياط، بيروت، دار لسان العرب، د.ت. مفردات ألفاظ القرآن الكريم، الراغب الأصفهاني، ص ٤١٨، ت: نديم مرعشلي، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٧٢ م. مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، ٥٢٤/٢، ت: أحمد عبد الغفور عطار، ط ٢، ١٤٠٢ هـ. المصباح المنير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي، ص ٢٦٠، بيروت، المكتبة العصرية، د.ت.

(٢) سورة النحل، الآية ٩.

(٣) هو محمد بن جرير بن يزيد بن كثير الآملي الطبري، أبو جعفر الإمام المفسر الحافظ أحد الأعلام الذين نالوا شهرة من مصنفاته، جامع البيان، وتهذيب الآثار، وتاريخ الأمم والملوك، (ترجمته في طبقات المفسرين للدودي، ١١٠/٢، تذكرة الحفاظ للذهبي، ٢/٧١٠).

المستقيم الذي لا اعوجاج فيه^(١).

- **الاعتماد والأم:** فيقال قصد إليه إذا أمه، وهذا المعنى من القصد متداول في كلام الفقهاء والأصوليين مثل قولهم (المقاصد معتبرة في التصرفات)، وقولهم: (المقاصد تغير أحكام التصرفات)، ويعنون به الإرادة الباطنة للمكلف.

ولقد حاول أحد الباحثين المعاصرين تحرير المراد من لفظ (مقصد) بأنه لفظ مشترك بين معاني ثلاثة (لا أحد حسب علمنا سبق إلى تفصيل الفروق بينها)^(٢) على هذا النحو، وربط هذا الباحث بين هذه الفروق وبين طبيعة المباحث التي تضمنها علم أصول الفقه، وقد استعان في تحرير هذه الفروق بالتعريف بالضد على اعتبار أن المعاني بأضدادها تتضح، وهذه المعاني المشتركة هي:

أ - قصد بمعنى ضد الفعل (لغا)، باعتبار أن اللغو هو الخلو عن الفائدة وصرف الدلالة، فيكون المقصد هو عكس ذلك المتمثل في حصول الفائدة أو عقد الدلالة، واختص المقصد بهذا المعنى باسم المقصود، ومنه قولنا (المقصود بالكلام) أي مدلوله، فالمقصد بمعنى المقصود خاص بالمضمون الدلالي.

ب - قصد بمعنى ضد الفعل (سها)، باعتبار أن السهو هو فقد التوجه أو الوقوع في النسيان، فيكون المقصد هو عكس ذلك وهو حصول التوجه والخروج من النسيان، واختص المقصد بهذا المعنى باسم (القصد)، وهو بذلك مطابق للمضمون الشعوري.

ج - قصد بمعنى ضد الفعل (لها)، باعتبار أن اللهو هو الخلو عن الغرض الصحيح وفقد الباعث المشروع، فإن المقصد يكون عكس ذلك وهو حصول الغرض الصحيح وقيام الباعث المشروع، واختص المقصد بهذا المعنى باسم

(١) جامع البيان عن تأويل القرآن، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري ٨/٨٣، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٨هـ.

(٢) تجديد المنهج في تقويم التراث، طه عبد الرحمن، ص ٩٨، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط: ٢، د.ت.

الحكمة، وهو بهذا المعنى مطابق للمضمون القيمي.

ولقد ربط هذا الباحث بين هذه المعاني المشتركة للفظ القصد وبين مضمون علم أصول الفقه في سياق إثباته للتداخل بين علم الأخلاق وعلم أصول الفقه^(١).

ثانياً: المقاصد اصطلاحاً:

لم أعر على تعريف للمقاصد عند قدماء الأصوليين كما هو الحال بالنسبة للمصطلحات المتداولة في علم أصول الفقه، فهم لم يحددوا له معنى بحيث يتميز به عن الألفاظ ذات الصلة أو القريبة من معانيه، وظهر من خلال استعمالهم لهذا اللفظ في الكثير الغالب أن المراد به المعنى اللغوي^(٢) المتمثل في الغاية التي يسار إليها كما في قاعدة (الأمر بمقاصدها)^(٣)، أو في نصوصهم التي حوت هذا المصطلح كما في قول الآمدي (ت ٦٣١هـ)^(٤) رحمه الله (إن المقصود من شرع الحكم إما جلب مصلحة أو دفع مضرة أو مجموع الأمرين بالنسبة إلى العبد لتعالي الرب عن الضرر والانتفاع)^(٥)، حتى من كان له اهتمام بالمقاصد

(١) المرجع نفسه، ص ٩٨.

(٢) قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، عبد الرحمن إبراهيم زيد الكيلاني، ص ٥، دمشق، دار الفكر، ط ١، ٢٠٠٠م.

(٣) الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، زين العابدين بن إبراهيم بن نجيم، ص ٨، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٥ م. الأشباه والنظائر في قواعد وفروع الشافعية جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، ص ٨، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٧٩ م.

(٤) هو سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد بن سالم، ولد سنة ٥٥١ هـ، وتوفي سنة ٦٣١ هـ، كان حنبلياً ثم اتجه إلى المذهب الشافعي، برع في علوم عدة منها: أصول الفقه، والخلاف والنظر، وأصول الدين شهد له العز بن عبد السلام بالبراعة، له تأليف كثيرة منها: دقائق الحقائق، منتهى السؤل في الأصول. (ترجمته في: طبقات الشافعية، ٧٩/٢، طبقات الشافعية الكبرى ٣٠٦/٨ الدارس في تاريخ المدارس ١/ ٢٩٨، وفيات الأعيان، ٣/ ٢٩٣).

(٥) الإحكام في أصول الأحكام، سيف الدين علي بن أبي علي الآمدي، ٣/ ٢٩٦، بيروت، دار الكتاب العربي، ط ٢، ١٩٨٦ م.

كالغزالي (ت ٥٠٥ هـ)^(١)، والشاطبي (ت ٧٩٠ هـ)^(٢) لم يذكروا حداً لمصطلح المقاصد في لغة الأصوليين، وإنما اهتموا بالنص على بعض مقاصد الشريعة أو تقسيم أنواعها باعتبارات مختلفة كما في نص الغزالي (ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة)^(٣)، أو نص الشاطبي (تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها: أن تكون ضرورية، والثاني: أن تكون حاجية، والثالث: أن تكون تحسينية)^(٤) فهو رغم عنايته بمقاصد الشريعة فإنه لم يحاول تعريفها ربما لوضوح الأمر عنده كما ذكر ذلك بعض الباحثين^(٥).

واستناداً إلى غياب هذا التعريف عند القدماء، واختلافهم في التعبير عن معنى المقاصد بألفاظ عدة كالمصلحة والمعنى والحكمة، واستناداً أيضاً إلى ظهور الحاجة إلى وضوح وتحديد المراد بمقاصد الشريعة عند المعاصرين، إذ دراسة روح الشريعة واكتشاف أهدافها العامة ومقاصدها الكلية أضحي من أهم الروافد لتنمية الاستنباط الفقهي ونخل الثروة الفقهية الضخمة المتشكلة عبر أطوار

(١) هو أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، اعتنى بالفلسفة والفقه والأصول والتصوف، ولد بخرسان سنة ٤٥٠ هـ، رحل إلى حواضر كثيرة ثم استقر بموطنه، عرف بشدة الذكاء وقوة النظر، توفي سنة ٥٠٥ هـ، مصنفاته تقارب مائتي مصنف منها: الأربعين في أصول الدين، شفاء الغليل، البسيط والوسيط والوجيز في الفقه ... (ترجمته في: طبقات الشافعية الكبرى ١٩١/٦، طبقات الشافعية ٢٩٣/٢، وفيات الأعيان ٤/٢١٦، سير أعلام النبلاء، ٣٢٢/١٩).

(٢) رغم عنايته بحد المصطلحات القرية منه كالحكمة أو العلة.

(٣) المستصفي من علم الأصول، أبو حامد الغزالي، ٤١٧/١، ت: محمد سليمان الأشقر، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٩٩٧م.

(٤) الموافقات، الشاطبي، ١٧/٢، ت: أبو عبيدة مشهور، مصر، دار ابن عفان، ط ١، ١٤٢١هـ.

(٥) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، أحمد الريسوني، ص ٥، الرياض، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط ٢، ١٩٩٢م.

الفقه الإسلامي، وهو ما يستلزم حد هذا المصطلح (مقاصد الشريعة) حداً واضحاً يناسب قدر الحاجة إليه في الاجتهاد المعاصر. ومن بين تعريفات المعاصرين لمقاصد الشريعة ما يلي:

١ - الشيخ الطاهر بن عاشور: عرفها بأنها (المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضاً معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها).^(١)

ولقد جاء تعريف الشيخ الطاهر بن عاشور مفتقداً خاصية التعريف المتمثلة في كونه جامعاً للمعرف مانعاً من دخول المعاني الأجنبية إليه، فأدخل في المقاصد الخصائص العامة للتشريع مثل التوازن، والوسطية، والسماحة^(٢)، كما أن هذا التعريف خاص بالمقاصد العامة للشريعة كما هو واضح من عبارته^(٣)، ولعل قصور هذا التعريف على مقاصد التشريع العامة هو الذي جعل ابن عاشور يفرد المقاصد الخاصة بتعريف مستقل حيث ذكر أنها (الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة كي لا يعود سعيهم في مصالحهم الخاصة بإبطال ما أسس لهم من تحصيل مصالحهم العامة إبطالاً عن غفلة أو استزلال هوى وباطل شهوة)^(٤)، فيدخل في ذلك كل (حكمة روعيت في تشريع أحكام تصرفات الناس)^(٥).

(١) مقاصد الشريعة، محمد الطاهر بن عاشور، ص ٢٥١، ت: محمد الطاهر الميساوي، الأردن، دار النفائس، ط ٢، ٢٠٠١ م.

(٢) قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، الكيلاني، ص ٤٦.

(٣) مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة، محمد سعد بن أحمد بن مسعود اليوبي، ص ٣٥، السعودية، دار الهجرة، ط: ١، ١٩٩٨ م.

(٤) مقاصد الشريعة، محمد الطاهر بن عاشور، ص ٢٦٨.

(٥) المرجع نفسه.

٢ - عرفها علال الفاسي بأنها (الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها)^(١)، وهذا التعريف جاء جامعاً لمقاصد الشريعة العامة والخاصة، وهو ما يوحي أنه مقتبس من تعريف ابن عاشور للمقاصد العامة والخاصة^(٢)، وانتقد هذا التعريف بأنه لم يذكر القصد من الحكم والأسرار^(٣).

٣ - عرفها أحمد الريسوني بأنها (الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد)^(٤)، وقريب منه تعريف إسماعيل الحسني (الغايات المصلحية المقصودة من الأحكام والمعاني المقصودة من الخطاب)^(٥).

٤ - عرفها يوسف العالم بأنها: (المصالح التي تعود إلى العباد في دنياهم وأخراهم سواء أكان تحصيلها عن طريق جلب المنافع أو عن طريق دفع المضار)^(٦)، وهذا التعريف لم يتعرض للمقاصد الجزئية في أعيان الأحكام، وقد استدرك هذا النقص تعريف نور الدين الخادمي الذي اعتبرها بأنها (المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية، والمرتبة عليها، سواء أكانت تلك المعاني حكماً جزئية أم مصالح كلية أم سمات إجمالية وهي تتجمع ضمن هدف واحد هو تقرير عبودية الله ومصلحة الإنسان في الدارين)^(٧).

ورغم اختلاف هذه التعريفات في ألفاظها وصيغها فإنها تشير إلى جهود

(١) مقاصد الشريعة ومكارمها، علال الفاسي، ص ٣، المغرب، مطبعة الرسالة، ط ٢، ١٩٧٩ م.

(٢) قواعد المقاصد عند الشاطبي، الكيلاني، ص ٤٦.

(٣) مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، يوسف أحمد محمد البدوي، ص ٤٨، الأردن، دار النفائس، ط ١، ٢٠٠٠ م.

(٤) نظرية المقاصد عند الشاطبي، الريسوني، ص ١٩.

(٥) نظرية المقاصد عند ابن عاشور، إسماعيل الحسني، ص ١٥٠، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ١٩٩٢ م.

(٦) المقاصد العامة للشريعة، يوسف العالم، ص ٧٩، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي ط ٢، ١٩٩٤ م.

(٧) الاجتهاد المقاصدي، نور الدين بن مختار الخادمي، ١/ ٥٢، ٥٣، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط ١، ١٤١٩ هـ.

المعاصرين في حد ماهية المقاصد الشرعية، هذه الماهية التي لم تخرج في التعاريف السابقة على أنها هي الأوضاع المترتبة في جماعة المسلمين^(١) على الالتزام بأحكام التشريع الإسلامي التزاماً صحيحاً، فتلك الأوضاع بكل علاقات ترتبها وتواليها هي مقاصد الشارع من تشريعه، وهذه الأوضاع لن تخرج بداهة عن التدبير الإلهي والحكمة الإلهية المشاهدة في كل مخلوقاته، و(كما تبدو الحكمة الإلهية في كل الكائنات بالنظر إلى ذاتها، وبالنظر إلى حركتها ضمن الحركة الكونية، فإنها أيضاً تتحقق في كل تشريع من التشريعات الإلهية، فما من حكم من الأحكام الشرعية، إلا وهو منطوق على حكمة موصلة إلى الغاية من الوجود الإنساني، ومجموع تلك الحكم هي المعبر عنها في الدراسات الفقهية الأصولية بمقاصد الشريعة)^(٢).

فلا يمكن أن نتعامل مع نصوص التشريع الإسلامي دون تعليل لمقاصده، ودون فسح مجال لخلع طابع المعقولية على معانيه وأحكامه في المعاملات التي تتجدد بتجدد حياة الناس، حتى لا ينعزل التشريع عن استيعاب الحياة وتشعباتها عند اختلاف الأحوال وتبدل الأعصار، وهذا الاتجاه في تقصيد أحكام الشريعة، والبناء عليها في الاستنباط الفقهي، يجب أن يأخذ حده الطبيعي، ذلك أن قضية اعتبار مقاصد التشريع والتوسع في مراعاتها دون ضوابط منهجية وثوابت شرعية يمكن (أن تشكل منزلقاً خطيراً ينتهي بصاحبه إلى التحلل من أحكام الشريعة أو تعطيل أحكامها باسم المصالح ومحاصرة النصوص باسم المصالح

(١) أشار الكثير من الباحثين المعاصرين إلى إهمال المقاصد الاجتماعية عند الأصوليين، أذكر من هؤلاء الباحثين المعاصرين، يوسف القرضاوي حيث ذكر أنه (قد يفهم من كلام الأصوليين حول المقاصد والمصالح أن انتباههم موجه بصورة أكبر إلى الإنسان الفرد، ولم يلتفت بقدر كاف إلى المجتمع والأمة، وربما كان عذرهم في ذلك أن المجتمعات تتكون من أفراد ... ومهما يكن لهم من عذر فلا بد أن نؤكد أن شريعة الإسلام تهتم بالمجتمع كما تهتم بالفرد)، انظر يوسف القرضاوي، مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ص ٧٤، مصر، مكتبة وهبة، ط ٤، ٢٠٠١ م.

(٢) فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، عبد المجيد عمر النجار، ص ١٣٩، لبنان، دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٩٩٢ م.

واختلاط مفهوم المصالح بمفهوم الضرورات في محاولة لإباحة المحظورات فتوقف الأحكام الشرعية تارة باسم الضرورة وتارة باسم تحقيق المصلحة، وتارة تحت عنوان النزوع إلى تطبيق روح الشريعة لتحقيق المصلحة فيستباح الحرام وتوهن القيم وتغير الأحكام وتعطل^(١)، وهو ما يبرر عدم النص على هذا الأصل نصاً صريحاً عند السابقين مع اعتبارهم كلهم له خوفاً من اتخاذ أئمة الجور إياه حجة لاتباع أهوائهم، وإرضاء استبدادهم في أموال الناس ودمائهم، فرأوا أن يتقوا ذلك بإرجاع جميع الأحكام إلى النصوص، ولو بضرب من الأقيسة الخفية، فجعلوا مسألة المصالح المرسلة من أدق مسالك العلة في القياس، تحفظاً وتحوطاً من التوظيفات الموجهة التي تستغل مواضع عدم انضباط الأداء التشريعي للمقصد^(٢).

ثالثاً: علاقة المصلحة بمصطلح مقاصد الشارع:

إن المصلحة بالمعنى الأصولي ملازمة لمقاصد الشارع ولا يتصور انفكاكها عنها، وقد أساء بعض المهتمين بعلوم الشريعة فهم لفظ (المصلحة) في إطلاقات الفقهاء والأصوليين في أدوار الفقه الإسلامي، الذين كانوا يبررون بها بعض اختياراتهم الفقهية أو الأصولية، فحملها بعض المعاصرين على إطلاقاتها الحالية في الفلسفة والقانون، وقد صرح بعض الأصوليين بهذا الترادف بين المصلحة ومقصود الشارع كما جاء ذلك عن الغزالي رحمه الله (نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة)^(٣)، وبذلك يتضح أنه لا تلازم بين إطلاقات الفقهاء للفظ المصلحة وبين إطلاقات الفلاسفة أو أهل القانون، فلا تلازم أيضاً بين المصلحة في عرف الناس وبين الصلحة في عرف الشارع، وإذا ناقضت مصلحة الناس

(١) تقديم عمر عبيد حسنة لكتاب الاجتهاد المقاصدي للخادمي، ٣٣/١.

(٢) تفسير المنار، محمد رشيد رضا، ١٩٧/٧، القاهرة، ١٣٤١ هـ.

(٣) المستصفى، الغزالي، ٤١٧/١.

مصلحة الشارع فإن مصلحة الناس ليست مصلحة حقيقية بل هي مجرد أهواء وشهوات زينتها النفس وألبستها العادات والتقاليد ثوب المصلحة والمنفعة^(١)، وحمل بعض المصطلحات على غير محاملها في علم أصول الفقه سببه الذهول عن التطور الدلالي للكثير من مصطلحات هذا العلم كما في مصطلح (المصلحة) فإن منعكساته النفسية الحالية تختلف تماماً عن منعكساته التي رافقت وضعه في علم مقاصد الشريعة لأن هذا المصطلح قد تعاقبت عليه تطورات عدة في الفكر الإنساني وحتى الفكر الإسلامي مما يجعل وفاء هذا المصطلح بالدلالة الكاملة والدقيقة التي قصدتها واضعوه منه في الإطلاقات الحالية له أمراً مستبعداً أمام تأثيرات التحولات الكبرى في الحياة الإنسانية على مدلولات الألفاظ وعلاقة مقاصد الشريعة بعلم بمصطلحاته لن تخرج عن الإطار العام لعلاقة المعرفة بالحياة هذه العلاقة التي تنقسم بخاصية التأثير والتأثر المتبادل^(٢).

(١) نظرية المصلحة في التشريع الإسلامي، حسين حامد حسان، ص ٦، القاهرة، مكتبة المتنبي، ١٩٨١م.

(٢) انظر بحثي: ثبات المنهج وأثره على البحث العلمي في مقاصد الشريعة، مجلة الإحياء، ص ٣١٩، ٥٤، كلية العلوم الاجتماعية والإسلامية، جامعة باتنة، ٢٠٠٢م.

المبحث الثاني:

معنى الضوابط والقواعد

لقد كان للفظ القاعدة والضابط استعمال واسع في لغة الفقهاء والأصوليين، وأحياناً كثيرة يتداخل معنى الضابط مع القاعدة في لغة الفقهاء، وفيما يلي بيان لحد كل منهما في بحثي هذا.

أولاً: معنى القاعدة الفقهية:

إن المتتبع لآراء الفقهاء واجتهاداتهم المختلفة حسب الزمان والمكان والإنسان يجد العديد من القواعد والكليات والأصول والضوابط التي جاءت على أسنتهم وأقلامهم محتملة الدلالة على المعاني التي استقرت عليها هذه المصطلحات لاحقاً، وهو ما يدعونا إلى تحرير الفرق بين هذه المصطلحات وحدّ قدر التداخل الواقع بينها، لما لها من صلة بمقاصد الشريعة.

أ - القاعدة لغة: هي الأساس^(١)، وجمعها قواعد، وهي أسس الشيء وأصوله سواء كانت حسية أو معنوية كقواعد البيت وقواعد الدين، وعلى هذا المعنى جاء قوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ﴾^(٢)، وقوله: ﴿فَأَنفَ اللَّهُ بَيْنَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ﴾^(٣).

(١) المفردات في غريب القرآن، الرابع الأصفهاني، ص ٤٠٩ ت: محمد سيد كيلاني، مصر، مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦١م.

(٢) البقرة، الآية: ١٢٧.

(٣) النحل، الآية: ٢٦.

ب - القاعدة في الاصطلاح الفقهي:

عرفت تعاريف كثيرة منها:

١ - عرفها الشريف الجرجاني (ت ٨١٦هـ)^(١) بأنها (قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها)^(٢) وهو مطابق لتعريف صاحب المصباح المنير (الأمر الكلي المنطبق على جميع جزئياته)^(٣)، وعرفها التفتازاني (ت ٧٩١هـ)^(٤) بأنها (حكم كلي ينطبق على جميع جزئياته)^(٥) وهو قريب من تعريف شراح الأشباه والنظائر (حكم أغلبي ينطبق على معظم جزئياته لتعرف أحكامها منه)^(٦).

ويلاحظ على هذه التعريفات أن هناك تداخل بين معنى القاعدة عموماً ومعنى القاعدة الفقهية الخاص، وحتى المحدثين حينما أرادوا أن يعرفوا القاعدة الفقهية لم يتحرروا من تعريفات القدماء ولم يستطيعوا أن يحددوا معالم القاعدة الفقهية وحدودها وما تتميز به عن غيرها في نجوة من الانتقادات التي وجهوها إلى تعريفات القدماء والمتمثلة في القصور أو الاتساع أو الإخلال بشروط التعريف وحقيقة الحد^(٧)، وعلى كثرة تعاريف المحدثين للقاعدة فإنني أختار منها

(١) هو علي بن محمد بن علي الحسيني الشريف الجرجاني، ينتهي نسبه إلى الحسن بن علي كرم الله وجهه، ولد سنة ٧٤٠ هـ، بلغ من المعرفة والاطلاع حداً صار به إماماً في كثير من العلوم، توفي سنة ٨١٦ هـ، ترك ما يقارب السبعين مؤلفاً، وأشهرها التعريفات. (ترجمته في الأعلام، ١٥٩/٥، أبجد العلوم، ٥٧/٣).

(٢) التعريفات، الشريف علي بن محمد الجرجاني، ١٧١، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٨٣ م.

(٣) المصباح المنير، الفيومي، ص ٢٦٣.

(٤) هو مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، الملقب بسعد الدين شافعي المذهب، من أصوليي الشافعية، اعتنى بالتفسير وعلم الكلام والبلاغة، توفي سنة ٧٩١ هـ من مؤلفاته: حاشية على شرح العضد، وشرح التلخيص، والتلويح على التوضيح، (ترجمته في: بغية الوعاة، ٢/٢٨٥، الفتح المبين، ٢/٢٠٦).

(٥) التفتازاني، التلويح على التوضيح، ٢٠/١.

(٦) غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر، أحمد بن محمد الحموي، ٥١/١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٥ م.

(٧) التقعيد الفقهي وأثره في اختلاف الفقهاء، محمد الروكي، ص ٤٤، بيروت، دار ابن حزم، ط ١، ٢٠٠٠ م.

تعريف الزرقا الذي عرفها بأنها (أصول فقهية كلية في نصوص موجزة دستورية تتضمن أحكاماً تشريعية عامة في الحوادث التي تدخل تحت موضوعها)^(١).

فالقواعد الكلية الفقهية هي دساتير للفقه بما تنطوي عليه من تصوير بارع للمقررات والمبادئ الفقهية العامة وضبط لفروع الأحكام العملية بالضوابط الخاصة بكل مجموعة من الجزئيات فتبين وحدة مناطها، ولولا هذه القواعد لبقيت الأحكام الفقهية فروعاً مشتتة قد تتعارض ظواهرها^(٢).

ينبغي التنبيه إلى أن كون القواعد الفقهية أغلبية لا كلية لا يغض من قيمتها ولا ينقص من شأنها، ما دامت المستثنيات فيها قليلة معدودة في أغلب الأحيان، وما دام المراد من القواعد التفقه وليس الفتيا أو القضاء^(٣).

- ومن خلال هذه التعاريف المتعددة للقاعدة الفقهية تتضح لنا معالمها^(٤):

- فمن حيث المعنى هي فروع وجزئيات تحتكم إلى أصل واحد.
- ومن حيث الصياغة تصاغ في العبارات الوجيزة والكلمات القليلة.
- ومن حيث الرتبة فإنها تمثل القسم الثاني من أصول الشريعة بعد أصول الفقه وقواعد الشرع العامة كما أشار إلى ذلك بعض الأصوليين.
- أما عن حجية القاعدة الفقهية في الفتوى والاستدلال، فإنه لا يجوز الفتوى بما تقتضيه القواعد والضوابط لأنها ليست كلية بل أغلبية^(٥)، جاء في مجلة الأحكام (فحكام الشرع لا يحكمون بمجرد الاستناد إلى واحدة من هذه القواعد)^(٦)، وبناء على ذلك فهي مجرد شواهد يستأنس بها في تخريج النوازل الجديدة على المسائل الفقهية المدونة، أما إذا كانت القواعد معبرة عن دليل أصولي أو كونها صياغة جديدة لنص شرعي، مثل حديث (لا ضرر ولا

(١) المدخل الفقهي العام، ٩٤٧/٢، مصطفى أحمد الزرقا، دمشق، مطبعة طربين، ١٩٦٨م.

(٢) نفسه، ٩٤٣/٢.

(٣) نفسه، ٩٤٢/٢.

(٤) قواعد الفقه الإسلامي من خلال كتاب الإشراف على مسائل الخلاف، محمد الروكي، ص ١٠٨، دمشق، دار القلم، جدة، مجمع الفقه الإسلامي، ط: ١، ١٩٩٨م.

(٥) غمز عيون البصائر، الحموي، ٣٧/١.

(٦) مجلة الأحكام العدلية، ص ٦.

ضرار^(١)، فيمكن حينها الاستناد إليها في استنباط الفتاوى والاستدلال على الأحكام^(٢).

بقي أن نشير أن العناية بالقواعد بالفقهية تصنيفاً وشرحاً وتفسيراً يظهر مدى استيعاب الفقه الإسلامي للأحكام ومراعاته للمحقوق والواجبات ويعرف غير المختصين بمدى سعة وشمولية الفقه الإسلامي^(٣).

ثانياً: معنى الأصول الشرعية:

أ - الأصول لغة: جمع أصل وهو أساس الشيء وأسفله، وهو ما ينبني عليه غيره^(٤)، وقد ذكر أبو الحسين البصري (ت ٤٥٨ هـ)^(٥) أن الأصل ما ينبني عليه غيره، أما وصف الأصل بأنه شرعي أي مستفاد من الشرع.

ب - الأصول اصطلاحاً: معانيه الاصطلاحية كثيرة منها^(٦):

- الدليل: مثل قولنا الأصل في هذه المسألة الكتاب والسنة ويقصدون بذلك دليلها من الكتاب أو السنة.

- القاعدة الكلية المستمرة: مثل قولنا الأصل أن النص مقدم على الظاهر.

- المقيس عليه: كقول الفقهاء الخمر أصل النبيذ بمعنى الخمر مقيس عليها النبيذ.

(١) ابن ماجة عن ابن عباس، السنن، كتاب الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره، رقم ٢٣٣٢. الإمام مالك الموطأ، كتاب الأقضية، باب القضاء في المرفق، رقم ١٢٣٤.

(٢) القواعد الفقهية، علي الندوي، ٢٩٥.

(٣) موسوعة القواعد الفقهية، محمد صدقي بن أحمد البورنو، ط: ١، ١٤١٦ هـ.

(٤) التعريفات، الجرجاني، ص ٢٨. القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً، سعدي أبو جيب ص ٢٠، دمشق، دار الفكر، ط ٢، ١٩٨٨ م.

(٥) أبو الحسين محمد بن علي الطيب المعتزلي، توفي سنة ٤٣٦ هـ ببغداد، له عدة مصنفات منها: تصفح الأدلة، شرح الأصول الخمسة، المعتمد في الأصول (ترجمته في: لسان الميزان ٢٩٨/٥، سير أعلام النبلاء، ٥٨٧/١٧).

(٦) القاموس القويم في اصطلاحات الأصوليين، محمود حامد عثمان، ص ٨٦، القاهرة، دار الحديث، ط ١، ١٩٩٦ م.

فالأصول الشرعية هي القواعد الكلية التي تستفاد من جملة نصوص الشرع بالاستقراء والتتبع، أو تعلم من الدين بالضرورة مثل أصل رفع الحرج، وعلى هذا المعنى يصطلح لفظ الأصل في بحثي هذا.

فالأصل من حيث مفهومه الشرعي يتميز بأمرين^(١):

١ - أنه ثابت بنفسه ولا يحتاج إلى دليل للإثبات.

٢ - أن غيره ينبنى عليه، فيستدل به على غيره.

وبتأمل المعاني السابقة يتضح أن الأصل في اصطلاح العلماء أعم من القاعدة والضابط^(٢)، إذ هو يطلق على القاعدة الكلية، أصولية كانت أم فقهية مثل (الأصل أن الخبر المروي عن النبي ﷺ مقدم على القياس)^(٣)، كما يطلق على الضابط الجامع لفروع وجزئيات في باب واحد في إطلاقات بعض العلماء مثل قولهم (الأصل أن كل صلاتين لا يجوز بناء إحداها على الأخرى في حق المنفرد لا يجوز بناء إحداها على الأخرى في حق إمامه)^(٤).

هذا وقد جاء هذا المصطلح في كتب الفقه منذ عهد مبكر وفي مواضع متناثرة، ولم يفرد التأليف بهذا العنوان على ما نعلم قبل القرن الرابع الهجري، فقد نقل أن أبا الحسن الكرخي (ت ٣٤٠هـ)^(٥) ذكر تسعة وثلاثين أصلاً بين فيها ما عليه مدار كتب الحنفية، وأن أبا الليث السمرقندي (ت ٣٧٣هـ) ألف تأسيس النظائر الذي جمع فيه أربعة وسبعون أصلاً تدور حولها أسباب الاختلاف بين

(١) نظرية التقيد الفقهي، محمد الروكي ص ٥٤.

(٢) القواعد الفقهية، يعقوب بن عبد الوهاب الباجسين، ص ٧٤، الرياض، مكتبة الرشد وشركة الرشد، ط: ١، ١٩٩٨م.

(٣) تأسيس النظر، أبو زيد الدبوسي، ٩٩، القاهرة مكتبة الخناجي، ط ٣، ١٩٩٤م.

(٤) نفسه ١٤٤.

(٥) هو أبو الحسن عبد الله بن الحسن الكرخي، حنفي، من فقهاء العراق، ولد سنة ٢٦٠هـ، وتوفي سنة ٣٤٠هـ، من مؤلفاته: مختصر في فروع الفقه. (ترجمته في: سيرة أعلام النبلاء، ١٥ / ٤٢٦، طبقات الفقهاء، ١٤٨).

الفقهاء، وتابعه أبو زيد الدبوسي (ت ٤٣٠هـ)^(١) مضيفاً اثني عشر أصلاً إلى الكتاب السابق وهي أصول تتردد بين معنى القاعدة والضابط ومصطلحات آخر^(٢).

ثالثاً: معنى الضوابط الفقهية:

أ - الضابط لغة: مأخوذ من الضبط وهو لزوم الشيء وحبسه، وضبط الشيء حفظه بالحزم^(٣)، وهناك علاقة بين المعنى اللغوي للضابط وبين وظيفته في العلوم والمتمثلة في حبس وحصر الجزئيات المندرجة تحته.

ب - الضابط اصطلاحاً: لم يعتن الفقهاء بتعريف الضابط الفقهي بقدر ما اعتنوا بوجه الفرق بينه وبين القاعدة الفقهية، فهو أخص من القواعد الفقهية ودونها في استيعاب الفروع لذلك نصوا على أن القاعدة تجمع فروعاً من أبواب شتى، والضابط يجمع فروعاً من باب واحد^(٤)، وهكذا فإن الغالب فيما اختص باب وقصد به نظم صور متشابهة أن يسمى ضابطاً، وتشترك القواعد والضوابط في أن كلا منهما ينطبق على عدد من الجزئيات الفقهية ويفترقان في أن الضابط يشمل الجزئيات المتعلقة باب واحد^(٥).

فالضوابط الفقهية أضيق نطاقاً من القواعد، وهناك من لم يفرق بين القواعد والضوابط مثل الفيومي فقد اعتبر القاعدة بمعنى الضابط^(٦) وغيره من اللغويين.

لكن هذا الفرق بين مصطلحي القاعدة والضابط لم يكن موضع الاعتبار عند

(١) هو عبد الله بن عمر بن عيسى، أبو زيد، من أكابر فقهاء الحنفية، كان مثلاً في صياغة الحجج والبراهين، توفي ببخارى سنة ٤٣٠هـ، من مصنفاته تأسيس النظر، الأسرار في الأصول والفروع. ترجمته في (سير أعلام النبلاء، ٥٢١/١٧، وفيات الأعيان، ٤٨/٣).

(٢) القواعد الفقهية، يعقوب بن عبد الوهاب الباجسين، ص ٧٥.

(٣) لسان العرب، ابن منظور، ٥٠٩/٢.

(٤) الأشباه والنظائر، ابن نجيم، ١٩٢.

(٥) مقدمة تحقيق كتاب القواعد لأبي بكر بن محمد بن عبد المؤمن، ٨/١، عبد الرحمن بن عبد الله الشعلان، الرياض، مكتبة الرشد وشركة الرياض، ط ١، ١٩٩٧.

(٦) المصباح المنير، الفيومي، ص ٢٦٣.

كثير من الذين تصدروا التأليف في القواعد الفقهية، حيث يطلقون على ما جمع من أحكام من باب واحد أو أبواب مختلفة عنوان القاعدة أو الكليات أو الأصول، وكذلك إطلاق القاعدة على الضابط فهو أمر شائع مطرد في المصادر الفقهية وكتب القواعد، وتفسير ذلك أن المصطلحات العلمية لا تستقر على نمط معين إلا بكثرة استعمالها في المواضع المختلفة وتردها على الألسنة في ذات المواضع، فلقد كانت مصطلحات الفقه والأصول عرضة للتطور الدلالي كغيرها من المصطلحات في شتى الفنون، ومع ذلك فإن القواعد الفقهية تبقى أكثر شذوذاً من الضوابط الفقهية التي لا يتسامح فيها بشذوذ كثير^(١).

وقد استخدم الإمام الشاطبي مصطلح الضابط بمعنى العلامة المانعة من تداخل المعاني المتشابهة في بسطه لقواعد المقاصد في مواضع كثيرة، كما في استخدامه له في تحديد ميزان المزاجية بين النص والمعنى في معرفة مقاصد الشارع دون تغليب أحدهما على الآخر، فقال رحمه الله: (أن يقال باعتبار الأمرين جميعاً على وجه لا يخل فيه المعنى بالنص، ولا بالعكس، لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض، وهو الذي أمه أكثر العلماء الراسخين فعليه الاعتماد في الضابط الذي يعرف به مقصد الشارع)^(٢).

ويستعمل الضابط في الدراسات الشرعية المعاصرة بمعنى المحاذير التي يجب أن يحترز بها في التعامل مع المعاني مثلما استعمله البوطي في (ضوابط المصلحة)^(٣)، وكما استعمله الروكي في (نظرية التقعيد الفقهي)، فالذي عناه بضوابط التقعيد الفقهي هو تلك الأسس والعناصر والمقومات العلمية التي يجب أن يراعيها الفقيه وهو يصوغ القاعدة الفقهية^(٤).

أما مصطلح الضابط في هذا البحث فأعني به المحاذير التي يجب التعامل بها مع المعاني المقاصدية من جهة معرفتها أولاً، ثم من جهة تحكيمها في محال

(١) القواعد الفقهية، علي أحمد الندوي، ص ٥٠، دمشق، دار القلم، ط ٥، ٢٠٠٠م.

(٢) الموافقات، الشاطبي، ١٣٤/٣.

(٣) ضوابط المصلحة، محمد سعيد رمضان البوطي، ص ١٠٧، الجزائر، مكتبة رحاب، د.ت.

(٤) نظرية التقعيد الفقهي، محمد الروكي، ص ٤١.

الاستدلال سواء كان بعض هذه المحاذير مندرجاً في بعض الأصول الشرعية أو القواعد الفقهية أو القواعد الأصولية، أو لم تدرج في أي واحدة منها، كما أن هذه المحاذير هي محاذير جزئية تفرضها جزئيات المسائل المتعلقة بها، وسميتها ضوابط تجوزاً لأن هذا المحل مما يعسر ضبطه كما صرح بذلك الكثير من العلماء كما سنقف عليه في ثنايا هذا البحث.

المبحث الثالث:

معنى الاجتهاد ومجالاته

أتناول في هذا المبحث معنى الاجتهاد وعلاقته بمقاصد الشريعة، ومجالاته باعتبار طبيعته وقائمه وطبيعة النصوص التشريعية الواردة فيها أو المتعلقة بها، وذلك من خلال العناصر التالية:

أولاً: معنى الاجتهاد:

الاجتهاد لغة: هو بذل الوسع والمجهود، فهو افتعال من الجهد والطاقة، والجهد بلوغ غاية الأمر الذي لا تألو على الجهد فيه^(١)، وعلى هذا المعنى جاء قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ﴾^(٢) فالمقصود من الاجتهاد في اللغة هو استفراغ الوسع في تحقيق أمر من الأمور مستلزم للكلفة والمشقة.

الاجتهاد اصطلاحاً: لم يتفق الأصوليون على حد معين للاجتهاد لاختلاف ألفاظهم في ذلك، ومن بين هذه التعاريف أذكر:

تعريف الآمدي بأنه (استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد)^(٣).

(١) لسان العرب، ابن منظور، ٥٢٠/١.

(٢) التوبة، الآية: ٧٩.

(٣) الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، ٤، ١٦٩.

فمعنى الاجتهاد وحده هو بذل أقصى الجهد في النظر في الظواهر والبواطن الشرعية وأمانة تمامه كما قال ابن عابدين (ت ١٢٥٢هـ)^(١): (أن يحس المجتهد من نفسه العجز عن المزيد عما بذله، ولذا قالوا إن الاجتهاد لا يكون إلا فيما فيه كلفة)^(٢)، واللجوء إلى ذلك الحد الأقصى من الجهد من الفقيه المتخصص غايته البحث عن الحكم الشرعي بواسطة التأمل العقلي (النظر)، والاستنباط المنطقي (الاعتبار)^(٣)، فهو واجب شرعي طالما دعت الحاجة إليه ومما ينبغي التنبيه له (أن المجتهد باجتهاده كاشف ومظهر لحكم الله لا منشئ له، فإن سن الأحكام وإنشاءها لم يكن إلا في حياة الرسول ﷺ وعن طريق الوحي حتى في ما كان مظهره اجتهاد منه أو من أصحابه في عهده، لأن الحاكم هو الله وحده فليس لأحد معه تشريع في أي ناحية من نواحي الأحكام المتعلقة بأفعال المكلفين وهذا محل اتفاق حتى من المعتزلة القائلين بأن العقل يدرك الأحكام ولو لم يكن هناك رسول ورسالة)^(٤).

ثانياً: علاقة الاجتهاد بمقاصد الشريعة:

للاجتهاد صلة وثيقة بمقاصد الشارع، وقد أكد الإمام الشاطبي على هذه الصلة حتى جعل (فهم مقاصد الشريعة على كمالها)^(٥) رأس شروط الاجتهاد، وليس معنى هذا أن من سبق الشاطبي لم يعط هذه الصلة حقها، بل اختلفت

(١) محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين دمشقي، من كبار فقهاء الحنفية، ابنه محمد علاء الدين المشهور بان عابدين أيضاً صاحب (قرة عيون الأخبار) الذي هو تكملة لحاشية والده، من مصنفات الأب: العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية، (ترجمته في الأعلام للزركلي، ٦/ ٢٦٧).

(٢) حاشيته رد المحتار على الدر المختار، محمد أمين بن عابدين ٤/ ٣٣٦، مصر، مصطفى البابي الحلبي، ط ٢، ١٩٦٦م.

(٣) مناظرات في أصول الشريعة، عبد المجيد تركي ٤٦،، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط ٢، ١٩٩٤م.

(٤) الاجتهاد في التشريع الإسلامي، محمد سلام مذكور، ص ٨٥، مصر، دار النهضة العربية، ط: ١، ١٩٨٤م.

(٥) الموافقات، الشاطبي، ٥/ ٤١.

عبارتهم في التنبيه عن هذه الصلة، فهم كانوا يعبرون عن اعتبار المقاصد بملاحظة (القواعد الكلية)^(١)، وملاحظة هذه القواعد في الاجتهاد يثبت مسمى الاجتهاد الذي لا يصدق على الجهد الذي لا يستكمل لوازم النظر وشروط الاستنباط، لذلك فإن اتجاه الدراسات المعاصرة في مقاصد الشريعة للإحياء بأن هناك اجتهاد مقاصدي وآخر غير مقاصدي تستدعي بعض التوقفات، إذ توحى هذه الجهود أن الاجتهاد المقاصدي قسيم للاجتهاد غير المقاصدي، في حين أن حقيقة الاجتهاد شيء واحد وهذا ما يدل عليه معناه المشتمل على استفراغ الوسع في الوصول إلى الحكم الشرعي، فإذا جاء الاجتهاد مقصراً في جهة اعتبار المقاصد فإن هذا التقصير في اعتبار المقاصد لا يسوغ ربطها به في مسماه، وإذا صح ذلك لزم عنه ضرورة ربط مسمى الاجتهاد بكل شروطه التي هي مظنة للتقصير أو عدم الاعتبار في النص على اسمه لنصطدم بمصطلحات كثيرة للاجتهاد (الاجتهاد النصي، الاجتهاد السلفي، الاجتهاد اللغوي الاجتهاد القياسي...) في حين أن مسمى الاجتهاد وحده كاف في شمول كل هذه الاعتبارات. وعلى هذا النحو مارس السلف الصالح الاجتهاد ولم يكونوا يفرقوا بين اجتهاد يعتبر روح التشريع وآخر لا يلتفت إليها بل كل من الروح واللفظ كان يتكاملان معاً ليحقق معنى الاجتهاد كما أمر به صاحب الشرع، وكما مارسه الصحابة رضي الله عنهم ومن تبعهم من العلماء.

وتقسيم الاجتهاد هذا لم يطرح بهذا الطرح إلا بعد أن أصبحت ظاهرة الجمود على الأحكام التي حققت مقاصدها تحدث خللاً في الواقع، حينها بدأ بعض العلماء ينادون بما اصطلحوا على تسميته (الاجتهاد المقاصدي) وكان الأحرى بهم أن ينادوا. بمعنى الاجتهاد الصحيح كما فهمه السلف الصالح وكما مارسه في النوازل الجديدة، أما إضافة صفة المقاصد للاجتهاد فهي إضافة لا فائدة منها لأنها محصلة بمسمى الاجتهاد، ولم يتجرد الاجتهاد في أي عصر من عصور الفقه الإسلامي من هذه الصفة صحيح أن (البحث في المقاصد ضمن المباحث الأصولية لم يحظ طيلة القرون الأولى من نشأة علم الأصول بما حظيت

(١) جمع الجوامع مع تشنيف المسامع، تاج الدين السبكي ٢/٢٠٦، ت: أبو عمرو الحسني، د.ت.

به المباحث الأصولية الأخرى من التأصيل والتفصيل والتنظير، حتى إنه لم تعقد له الأبواب والفصول الخاصة به ضمن خطة البحث الأصولي وذلك رغم أهميته وجلالة دوره في البناء الفقهي^(١)، لكن المعاني المقصدية كانت موجودة في ذات البناء الفقهي فهي مبثوثة في التعامل مع كل المصادر التشريعية في كل دور من أدوار الفقه الإسلامي، وغاية ما في الأمر أن قواعد الاستنباط وضروب الاجتهاد لم تكن تحمل هذه التسميات الجديدة التي استقرت لاحقاً، فحتى معنى الفقه في عصوره الأولى كان مطلقاً على علم طريق الآخرة ومعرفة دقائق آفات النفوس ومفسدات الأعمال وقلة الإحاطة بحقارة الدنيا، وشدة التطلع إلى نعيم الآخرة وسيطرة الخوف على القلب^(٢)، وعلى هذا المعنى جاء قوله تعالى: ﴿لِيَسْفَقَهُوا فِي آلِئِنَّ وَيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ﴾^(٣)، فليس معنى هذا أن الفقه بمعناه المعاصر لم يكن موجوداً في العصور الأولى، ومن هنا يظهر خطأ الربط بين وجود المقاصد الشرعية في عصور الاجتهاد وبين وجود العلم الذي استقر عليها في العصور الأخيرة.

ثالثاً: محل الاجتهاد:

إن الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مهما اتسع نطاقه أو علا أفقه، فإنه ملتحم بالنص الشرعي فهو يظل مرتبطاً به خاضعاً له باحثاً عنه، إذ هو مجرد استجلاء لمدى صحة النص وثبوته أو تبين لمعناه ودلالته من عموم أو خصوص أو إطلاق أو تقييد، وفي مدى خضوعه للتأويل، وفي مدى قبوله للتعليل، خاصة وأن النص الشرعي باعتباره (خطاباً لغوياً)، هو خطاب ملتبس ومنشأ ذلك أنه قد يدل بالنسبة لمخاطب واحد أو أكثر على وجهين دلاليين على الأقل، وتلك مزية من المزايا الجمالية للخطاب عند علماء البلاغة^(٤)، واستناداً إلى هذه الوظيفة

(١) فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، النجار، ص ١٤١.

(٢) إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، ص بيروت، دار المعرفة، د.ت.

(٣) التوبة، الآية، ١٢٢.

(٤) نظرية المقاصد عند ابن عاشور، إسماعيل الحسني ٣٢٨، قال الجرجاني: (واعلم أنه إذا كان بيناً في الشيء أنه لا يَحْتَمِلُ إلا الوجه الذي هو عليه حتى لا يشكل ولا يحتاج =

المحددة للاجتهاد، فإن محاله على وجه التعيين مرتبطة بوجود النصوص الشرعية وبدرجة ثبوتها من قطع أو ظن، وهذه المحال هي:

أ - حال وجود النصوص الشرعية:

وتتنوع المحال حسب درجة ثبوت النص وحسب درجة دلالة إلى الحالات التالية:

١ - حالة كون النص قطعي الدلالة قطعي الثبوت:

مثل نصيب الزوج من زوجته المتوفاة من غير ولد في قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ﴾^(١)، فيجب أن يطبق النص دون أي اجتهاد بأي وجه من وجوه مقاصد التشريع في أي عصر من العصور، فالمقصد التشريعي هو تطبيق منطوق النص القاطع في دلالة، فلا يعطل هذا النص مثلاً بحجة كون أنصبة الميراث تحكم فيها الوضع الاجتماعي العربي كما يتردد ذلك في بعض الكتابات العربية المعاصرة^(٢)، فلا وجه للتمسك بأي مستند مقاصدي في هذه الحالة.

ومثاله أيضاً حد الزانية والزاني في قوله تعالى: ﴿فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةً﴾^(٣)، فلا يعطل هذا النص باسم مقاصد الزجر التي يمكن أن توقعها وسائل أخرى وهكذا الأمر جارٍ في كل آيات الأحكام التي يفهم المراد منها بشكل قاطع لا يحتمل أي تأويل مثل أصول الفرائض، وحل البيع وحرمة الربا والأنصبة

= في العلم بأن ذلك حقه وأنه الصواب إلى فكر وروية فلا مزية، وإنما المزية ويجب الفضل إذا احتمل في ظاهر الحال غير الوجه الذي جاء عليه وجهاً آخر) دلائل الإعجاز ص ٢٢١.

(١) النساء، الآية: ١٢.

(٢) الإسلام السياسي، محمد سعد العشماوي، ص ٥٨، ٢٢٦، الجزائر، موفم للنشر، ١٩٩٠م. دليل المسلم الحزين ودراسات إسلامية أخرى، ص ٢٠٤، ٢٢٧، حسن أحمد أمين، الجزائر، موفم للنشر، ١٩٩٠م.

(٣) النور، الآية: ٢.

المقدرة والأعداد المعينة، ويلحق بهذا النوع من الوقائع الوقائع التي ورد بشأنها نص قرآني مجمل وبين هذا الإجمال بقاطع، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^(١)، فهذا النص لم يحدد مواقيتها وكيفيةها مفصلة، وإنما استفيد ذلك من الفعل المتواتر والإجماع فالتحق بالقطعي الدلالة في عدم جواز الاجتهاد فيه^(٢).

٢ - حالة كون النص قطعي الثبوت ظني الدلالة:

ومثاله عدة المطلقة في قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَرْجِعْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾^(٣)، فلفظ القرء لفظ مشترك بين معنيين هما الطهر والحيض، فاحتملها معاً، فدلالته ظنية غير قاطعة، وعلى المجتهد أن يبذل جهده ليتحرى أي الاحتمالين قصده الشارع، والجهد المبذول في ذلك يمكن أن نعتبره بأنه (قدر زائد على مجرد فهم وضع اللفظ في اللغة، وبحسب تفاوت الناس في هذا تفاوت مراتبهم في الفقه)^(٤)، فالنصوص التي تتطرق إليها الاحتمالات لا يعرف منها القصد الشرعي بمجرد الوضع اللغوي، فيلجأ إلى القرائن اللفظية والقرائن الحالية كما نبه إلى ذلك علماء الأصول^(٥)، فكل نص قطعي الثبوت ظني الدلالة يتناوله الاجتهاد في موضع ظنيته فقط دون الخروج عن مجمل دلالته، وقد ذكر بعض العلماء تبرير عدم قطعية النصوص في دلالتها في بعض المواضع بوجوه منها أن (الله لم ينصب على جميع الأحكام الشرعية أدلة قاطعة بل جعلها ظنية، للتوسيع على المكلفين لئلا ينحصروا في مذهب واحد لقيام الدليل القاطع عليه)^(٦).

(١) البقرة، الآية: ٤٣.

(٢) سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، محمد هشام البرهاني، ص ٢٢. دمشق، دار الفكر، ط: ١ ١٩٨٥ م.

(٣) البقرة، الآية: ٢٢٨.

(٤) إعلام الموقعين، ابن القيم الجوزية، ١/٢١٩، ت طه عبد الرؤوف، بيروت، دار الجيل، ١٩٧٣ م.

(٥) البرهان في أصول الفقه، إمام الحرمين عبد الملك الجويني، ٢/٢٧٢ ت صلاح بن محمد بن عويضة، بيروت، دار الكتب العلمية ط ١، ١٩٩٢ م.

(٦) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، الشوكاني، ص ٢٣١. مصر، مطبعة الحلبي، دت.

٣ - حالة كون النص ظني الثبوت قطعي الدلالة:

ومثاله عدد التكبيرات في صلاة العيد الواردة في حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي ﷺ (كبر في عيد ثنتي عشرة تكبيرة سبعاً في الأولى، وخمساً في الآخرة ولم يصل قبلها ولا بعدها)^(١)، ففيه دلالة قطعية على عدد التكبيرات، وقد اختلف العلماء في عددها على عشرة أقوال، لتعارض الأخبار والآثار الظنية الثبوت في ذلك، ومحل الاجتهاد هنا هو البحث في مدى نسبة هذا الخبر للنبي ﷺ، أو غيره من الأخبار المعارضة لدلالته بحصر القرائن التي يمكنها أن تقوي هذه النسبة أو تضعفها، وما يعتبر منها وما لا يعتبر سواء المتعلقة منها بسند النص أو بمتنه^(٢)، وعلى هذه الصفة (قطعية الدلالة ظنية الثبوت) جاءت الكثير من نصوص الأحكام الشرعية، وهي النصوص النبوية المصطلح على تسميتها بأخبار الأحاد.

٤ - حالة كون النص ظني الثبوت ظني الدلالة:

ومثله ما روي عن النبي ﷺ قال لحكيم بن حزام (لاتبع ما ليس عندك)^(٣)، فما المقصود بهذا النهي، وما المقصود (بما ليس عندك)، هل المقصود به انعدام الملك أم انعدام الحضور، ففي ذلك وقع اجتهاد الفقهاء في تبين دلالة الظنية، وهو ظني الثبوت أيضاً لأنه خبر آحاد لم يبلغ درجة التواتر، فهذه الوقائع يتجه

(١) ابن ماجه، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب ما جاء في كم يكبر الإمام في العيدين رقم ١٢٦٨. أبو داود، كتاب الصلاة، باب التكبير في العيدين، رقم ٩٧١، ٩٧٢. أحمد، مسند المكثرين من الصحابة، مسند عبد الله بن عمرو بن العاص، رقم ٦٤٠١.

(٢) منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي، عبد المجيد محمد إسماعيل السوسوة، ص ٥٤٩، الأردن، دار الفائز، ط ١، ١٩٩٧ م.

(٣) رواه الترمذي في سننه، كتاب البيوع عن رسول الله، باب ما جاء في كراهية بيع ما ليس عندك رقم ١١٥٣، والنسائي في سننه كتاب البيوع، باب بيع ما ليس عند البائع رقم ٤٥٣٤، أبو داود في سننه، كتاب البيوع، باب في الرجل يبيع ما ليس عنده، رقم ٣٠٤٠، وابن ماجه في سننه كتاب التجارات باب النهي عن بيع ما ليس عندك وعن ربح ما ليس يضمن رقم ٢١٧٨، وأحمد في مسنده، كتاب مسند المكيين، باب مسند حكيم بن حزام عن النبي رقم ١٤٧٧٢.

الاجتهاد فيها إلى ناحية الثبوت وناحية الدلالة، ولا بد من التحوط والحذر في رد الأحاديث المبهمة أو المشكلة إذ التسرع في ذلك مجازفة كبيرة لا يقرها أهل العلم^(١).

وهذه الحالات الأربع محل الاجتهاد فيها (نطاق النص لاستهلاك طاقته في سائر دلالاته على معانيه، ولا سيما في دلالاته العقلية التي هي من لوازم عبارته، كدلالة الإشارة ودلالة النص، أو فحوى الخطاب، ودلالة الاقتضاء، ودلالة مفهوم المخالفة على ما هو معلوم في علم أصول الفقه الإسلامي)^(٢).

وبناء على ذلك فإن الاجتهاد يمكن أن يتجه أيضاً إلى الأحكام المثبتة بالنصوص ظنية الدلالة أو ظنية الدلالة والثبوت، فقد يبدو للمجتهد اليوم فيها فهم لم يبد للسابقين، أو ظهر لبعضهم ولم يمكن له، فهجر ومات لعدم الحاجة إليه حينذاك، أو لعدم شهرة قائله، أو لمخالفته للمعرف المستقر آنذاك، أو لقوة المعارضين له وعلوهم اجتماعياً أو سياسياً إلى غير ذلك من الاعتبارات التي تمكن لرأي أو مذهب^(٣).

ب - حالة عدم وجود النصوص:

والوقائع التي تدخل تحت هذا الصنف كثير باعتبار شمولية التشريع الإسلامي فلا يوجد في التشريع الإسلامي شيء يتصرف فيه المكلف دون حد يقف عنده، حتى حكم المباح مقيد بحدود وضوابط^(٤)، فالشريعة الإسلامية تحمل

(١) المدخل لدراسة السنة النبوية، يوسف القرضاوي، ص ١١٨، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٩٩٨م.

(٢) مناهج الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي، محمد فتحي الدريني، ص ١٢، سلسلة الفكر الإسلامي المعاصر (٢)، منشورات مركز دراسات العالم الإسلامي، ط: ١، ١٩٩١م.

(٣) الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، يوسف القرضاوي، ص ١٦، بيروت، المكتب الإسلامي، ط ٢، ١٩٩٨م.

(٤) المدخل إلى التشريع الإسلامي، كامل موسى، ص ٣٢، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٩٨٩.

في طياتها طبيعة الاستجابة لاحتياجات كل عصر وكل طور من أطوار البشرية^(١).

وإذا جاز الخلاف هنا تبعاً للاختلاف في الاستعدادات والوسائل، فإن هذا لا يعني أن يطلق للمجتهد العنان فيتخير الأحكام بالهوى أو التشهي فلذلك وضع المجتهدون لأنفسهم أصولاً وقواعد استنبطوها من الشريعة جملة وتفصيلاً، ثم حدوها بحدود يلتزمها المجتهد ولا يخرج عنها^(٢).

ولقد نهض الصحابة رضي الله عنهم بالاجتهاد بالرأي، ولا سيما بعد اتساع حركة الفتح الإسلامي - شرقاً وغرباً - ومواجهتهم لظروف جديدة تختلف عن ظروف عصر التنزيل ترتبت عن انبساط هيمنة الدولة الإسلامية على كثير من بقاع الأرض، حيث اتخذ علماء الصحابة منهج الاجتهاد الاستصلاحي القائم على الاعتداد بمصالح الأمة المتجددة رعاية وتنمية وحفظاً^(٣)، وكانت تقديرات الصحابة لاجتهاداتهم على أنها آراء فردية، وما كان واحد منهم يلزم الآخر باجتهاده، وهذا يدل على مبلغ حريتهم في البحث وتحريمهم مراعاة المصالح الشرعية، فالواحد منهم لا تتحكم فيه سلطة ولا يحجر عليه برأي ما دام يستقي الأحكام من مصادرها وما دام أهلاً للاجتهاد^(٤)، وقد ظلت حرية الاجتهاد مكفولة بعد عصر الخلفاء الراشدين ما دام الاجتهاد بعيداً عن أمور الخلافة والسياسة^(٥).

ومع كثرة المستجدات والتغيرات في الحياة البشرية في عصرنا الحالي فإن الاجتهاد بمعناه السابق تعلق عليه الآمال في انتشال الأمة الإسلامية من دائرة التخلف والتبعية، ورغم كثرة الاجتهادات المعاصرة في الفروع الفقهية أو أصول

(١) الاجتهاد الديني والمنطق الفقهي في الإسلام، مهدي فضل الله، ص ٢٣، بيروت، دار الطباعة، د.ت.

(٢) سد الذرائع، محمد هشام البرهاني، ص ٢٥.

(٣) مناهج الاجتهاد بالرأي والتجديد في الفكر الإسلامي، فتحي الدريني، ص ٤٣.

(٤) دراسة تاريخية للفقه وأصوله، مصطفى سعيد الخن، ص ٣٥ و٧٤، دمشق، الشركة المتحدة للتوزيع، ط: ١، ١٩٨٤ م.

(٥) المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي، محمد مصطفى شلبي، ص ١٣١، بيروت، دار النهضة العربية ١٩٨٥ م.

الاستنباط، فإن هذه الاجتهادات ما زالت تحتاج إلى الضبط والنقد خاصة الاجتهادات الفردية فإنها كانت أكثر عرضة للتفلت من مدلولات النصوص الشرعية، وأكثر عرضة للغفلة عن ضوابط اعتبار مقاصد الأحكام الشرعية في محال الاجتهاد، وهو ما ينبه إلى خطورة إهمال الاجتهاد الجماعي فرأي الجماعة أقرب إلى الصواب خاصة في القضايا المصيرية المتعلقة بعموم الأمة الإسلامية إذ هو منهج السلف الصالح في النوازل العظمية لما يمارسه من تطويق لإمكانية الخطأ أو الغفلة أو الضعف الذي قد يتلبس به الجهد الفردي، وهذه الخاصية للجهد الجماعي تمثل المبدأ الذي تقوم عليه فكرة الإجماع.

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

www.moswarat.com

رَفَعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

الباب الأول

ضوابط تعيين المقصد الشرعي

رَفَعُ

عبد الرحمن البخاري
أسكنه الله الفردوس

www.moswarat.com

تمهيد

إن المقصد الشرعي باعتباره يمثل إرادة الشارع من التشريع لم يكن على قدر من الظهور والوضوح بحيث يتسنى لنا انتزاع ماهيته وتحريرها من مجرد القراءة المتشبهة بالمباني اللفظية للنص، وإذا كانت المقاصد العامة للتشريع تحظى بشيء من الوضوح والبيان فإن المقاصد الخاصة والجزئية تبقى ملتبسة باحتمالية كبيرة تتنازعها الأفهام، بل إنها قد تنتهي في بعض الأحكام إلى درجة الاحتجاب في العلم الإلهي الخاص بذاته كما في بعض الأحكام التعبدية^(١). ورغم احتمالية المقاصد وضبايتها في بعض المحال من النصوص الشرعية أو الأحكام فإن شواهد الشرع والعقل قد تظافرت في الدعوة إلى طلبها واستقصاء حدودها وضبط مراتبها فقد (دعا القرآن الكريم والسنة الفقهاء إلى بذل مزيد من الجهد في التأمل والعكوف على النصوص لفهمها واستخراج ما فيها من مداخل ونتائج واستنباط دوافع التشريعات، ولم تقتصر دعوتهم إلى ذلك على القرآن والسنة، بل لقد حثهم عليه حاجتهم الفطرية إلى المعرفة وإلى الفهم، ودفعتهم إليه الدواعي الفنية لمهنتهم، ولقد كان في هذا التأمل والعكوف ما يتيح لهم أن يدركوا المعنى إدراكاً أفضل، ظاهراً كان أو خفياً، وأن يوسعوا مداه في حال صمت النصوص. ولقد تجلت هذه الاهتمامات بوضوح في تراث القرنين الثاني والثالث للهجرة، وتجلت بأكبر وضوح في تراث القرون اللاحقة^(٢)، فالبحث في المقاصد الشرعية والسعي إلى الارتقاء بها في مراتب الوضوح الممكنة شرعاً وعقلاً شيء دعا

(١) فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، عبد المجيد عمر النجار، ص ١٤٠.

(٢) مناظرات في أصول الشريعة بين ابن حزم والباجي، عبد المجيد تركي، ص ٨٨.

إليه القرآن وحث عليه السنة واقتضته طبيعة التشريع نفسه.

ولقد قامت في تاريخ الاجتهاد في الفقه الإسلامي الكثير من المحاولات العلمية التي تهدف إلى تأسيس المناهج والطرق التي تمكن من استخلاص المقصد الشرعي وحد ماهيته حداً واضحاً يرتقي به إلى درجة القطع أو إلى مرتبة قريبة من القطع، ورغم ما اتصفت به هذه المحاولات من علمية بالغة وصرامة منطقية فائقة فإنها على كثرتها وتنوع مناهجها في النظر والاستنباط وتباين مقدماتها ومسلماتها، وأهدافها العلمية، واختلافها زماناً ومكاناً، فإن بعض الباحثين يسجلون أن هذه المحاولات جاءت متأثرة بكل ذلك، مع اختلافهم في تحديد درجة ذلك الأثر أو طبيعة ذلك التأثير.

هذا مع التسليم بأن بحث الأصوليون القدامى سبل الكشف عن مقاصد الشريعة متصف عموماً (بالجزئية تناسباً في ذلك مع جزئية بحثهم في قضية المقاصد كما مر ذكره، ولعل أرقى مظهر لذلك البحث ما ورد في كتب الأصول من طرائق لاستكشاف العلة ليتم بها الإلحاق وهو ما عرف بمبحث مسالك العلة)^(١)، إلى أن أفرد ثلة من علماء الأمة المقاصد بالتصنيف، فتعرضوا للطرق التي يمكن أن تفضي للكشف عن مقاصد الشارع من التشريع في طرق عدة. مع ذكرهم للضوابط والمحاذير التي يجب أن تراعى في استخدام تلك الطرق ولقد كان لهم الفضل في النص على بعض مقاصد التشريع العامة والخاصة والجزئية باستخدام تلك الطرق، وتجلى ذلك بصورة أوضح عند كل من الإمام الشاطبي والشيخ الطاهر بن عاشور اللذان حاولا حماية هذه المسالك من إنتاج مقاصد وهمية يمكن أن تزاحم الأدلة في محال الاجتهاد من خلال ما صاغاه من ضوابط ومحاذير يمكن أن يغفل عنها في تطبيقاتها الكشفية عن مقاصد الشارع من شرعه.

وأمام القراءات المعاصرة لمقاصد الشارع التي تنطلق من المبالغة في إضفاء صفة الظرفية والتاريخية على كل جهد أصولي سابق، خاصة المباحث التي يتعذر فصل نتائجهم فيها عن دائرة الظن كما في مباحث المقاصد، فإن دراسة الضوابط

(١) فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، عبد المجيد عمر النجار، ص ١٤٥.

الشرعية لتعيين ما هو مقصد شرعي مما هو ليس كذلك من المقدمات المنهجية اللازمة للوقوف على ضوابط اعتبار المقاصد في محال الاجتهاد.

ولما كانت المعرفة بمقاصد التشريع لن تخرج بأي حال من الأحوال عن النص أو الاستنباط، فما هو مقصود للشارع من شرع الأحكام إما أن يكون مقصداً منصوصاً، أو مقصداً مستنبطاً، جاء هذا الباب في فصلين:

الفصل الأول: ضوابط تعيين المقاصد المنصوصة.

الفصل الثاني: ضوابط تعيين المقاصد المستنبطة.

وفيما يلي بيان هذه الفصول:

رَفَعُ

عبد الرحمن البخاري
أسكنه الله الفردوس

www.moswarat.com

ضوابط تعيين المقصد المنصوص

تمهيد:

إن نصوص التشريع الإسلامي قد نصت على بعض المقاصد الشرعية بمختلف طرق النص في الدلالة على المعاني، ولقد حصر القدماء النص على المقاصد في ذات الأوامر والنواهي، أو في عللها المنصوصة، وطلبوا المقاصد المنصوصة في دلالات الأوامر والنواهي ابتداءً، ثم فيما نص عليه من علل هذه الأوامر والنواهي، وهذه الأولوية لهذين المسلكين في التعرف على مقاصد التشريع تحديداً هي أولوية منطقية لأن الشيء يطلب من أقرب الطرق التي توصل إليه لذلك قال الشافعي رحمه الله: (متى وجدنا في كلام الشارع ما يدل على نصبه، أدلة أو أعلاماً، ابتدنا إليه وهو أولى ما يسلك)^(١).

وتؤكد أولوية النصوص في تبين مقاصد التشريع زيادة على كونها أقرب طريق لذلك بما تمثله من ضابط للمقاصد المستنبطة، فالمقاصد المستنبطة - بمختلف طرق الاستنباط - يجب أن تتساق شرعاً وعقلاً مع المقاصد المنصوصة وإلا اعتبرت مقاصد موهومة لم نوفق في اقتناصها، بل إن هذا التساق بين المقاصد المنصوصة والمستنبطة تمخض عنه مسلك قائم بذاته اصطلاح الأصوليون

(١) الرسالة، محمد بن إدريس الشافعي، ص ٥٠٦، ت: أحمد شاكر، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت.

على تسميته (المناسبة)، فالمقاصد المنصوصة تتحكم حتى في صياغة المقاصد المستنبطة وضبط معالمها.

فيعرف المقصد الشرعي ابتداء بالنص المباشر عليه كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾^(١)، فالآية نص صريح ظاهر في مقاصد التشريع الإسلامي، المتمثلة في العدل والإحسان وصلة الرحم... فلا يمكن أن ينزاع أحد في قصد التشريع لذلك، وكذا قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾^(٢)، وقوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾^(٣)، فظاهر الآية (يفهم منه مراعاة مصالحهم فيما شرع لهم من الأحكام كلها)^(٤)، وكذا قوله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾^(٥)، فهذه النماذج وغيرها كثير ذكر فيها المقصد التشريعي العام بالنص الصريح الظاهر الذي لا يقبل أي تأويل لدلالته على أن ما ذكر مقصود للشارع الحكيم في تشريعه، وهذا الضرب من النص المباشر على مقاصد التشريع موجود في نصوص السنة النبوية بصورة أوفر، كما في قوله ﷺ: (إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق)^(٦)، إضافة إلى عناية نصوص السنة ببيان بعض المقاصد الجزئية كما في قول النبي ﷺ لرجل أراد أن يتزوج امرأة: (انظر إليها فإنه أحرى أن يؤدم بينكما)^(٧)، فهذا النص معلن بحفظ مقاصد النكاح المتمثلة في الدوام

(١) النحل، الآية: ٩٠.

(٢) البقرة، الآية: ٢٠٥.

(٣) الأنبياء، الآية: ١٠٧.

(٤) شرح مختصر ابن الحاجب، عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، ص ٣١٩، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٠م.

(٥) المائدة، الآية: ٦.

(٦) المسند، كتاب، باقي مسند المكثرين، باب باقي المسند السابق، رقم ٨٥٩٥.

(٧) سنن النسائي، كتاب النكاح، باب إباحة النظر قبل التزويج، رقم ٣١٨٣. الترمذي، كتاب النكاح، باب ما جاء في النظر إلى المخطوبة، رقم ١٠٠٧. ابن ماجه، كتاب النكاح، باب النظر إلى المرأة، رقم ١٨٥٥. الدارمي، كتاب النكاح، باب الرخصة في النظر إلى المرأة عند الخطبة، رقم ٢٠٧٧. أحمد، أول مسند الكوفيين، رقم ٢٠٧٧.

والاستقرار، وكذا قوله ﷺ (لا ضرر ولا ضرار)^(١)، وقوله (وضع الله الحرج)^(٢)، ودلالة هذه النصوص على مقاصد أحكامها لا تحتاج إلى أي ضبط لأنها تفضي إفضاء مباشراً إلى التعريف بالمقاصد التي ذكرتها.

وتعرف المقاصد المنصوصة أيضاً بدلالة ظواهر الأوامر والنواهي، وبدلالة علل الأحكام المنصوصة، كما نص على ذلك الإمام الشاطبي رحمه الله^(٣)، لكن دلالة هذين المسلكين في التعريف بمقاصد الشارع وغايته من التشريع تحتاج إلى الضبط والحبس خاصة أمام القراءات المعاصرة لطرق استفادة مقاصد التشريع من نصوصه، والتي لم تعد قاصرة على (من لطف ذهنه واستقام فهمه)^(٤) وهو ما أفضى إلى غموض كبير في دلالة هذين المسلكين على ذلك، فلم تكن دالتهما على قدر من الوضوح الذي تتوحد فيه الأفهام ويتضاءل فيه الحجاج، وهو ما يدعوني إلى محاولة صياغة بعض الضوابط التي تمكن من انتزاع مقاصد التشريع من خلال هذين المسلكين صياغة علمية تحد قدر المعرفة بمقاصد الشارع التي يمكن أن نتحصل عليها باستخدام هذين المسلكين (ظواهر الأوامر والنواهي المجردة) و(العلل المنصوصة) على مقاصد الشارع. ذلك ما سأعرض له إن شاء الله من خلال هذين المبحثين:

المبحث الأول: ظواهر الأوامر والنواهي المجردة وأثرها في تعيين المقصد الشرعي.

المبحث الثاني: العلل المنصوصة وأثرها في تعيين المقصد الشرعي.

وفيما يلي بيان هذه المباحث:

(١) سبق تخريجه.

(٢) سنن ابن ماجه، كتاب الطب، باب ما أنزل الله داء إلا أنزل معه الشفاء رقم ٣٤٢٧. الترمذي، كتاب الطب عن رسول الله، باب ما أنزل الله داء إلا أنزل له دواء رقم ١٩٦١. مسند أحمد، أول مسند الكوفيين، حديث أسامة بن شريك رقم ١٧٧٢٦. أبو داود، كتاب الطب، باب ما نزل الله داء.. رقم ١٧٧٢٥.

(٣) الموافقات، الشاطبي، مج ٣ ص ١٣٤.

(٤) حجة الله البالغة، ولي الله بن عبد الرحيم الدهلوي، ٢٥٥/١، بيروت، دار الكتب العلمية، د، ت.

ظواهر الأوامر والنواهي المجردة وأثرها في تعيين المقصد الشرعي

الأوامر والنواهي هما جوهر التكليف لذلك نص أحد الأصوليين على أن (أحق ما يبدأ به في البيان الأمر والنهي، لأن معظم الابتلاء بهما، وبمعرفتهما تتم معرفة الأحكام، ويتميز الحلال من الحرام)^(١)، ولقد بحث الأصوليون القدماء الأمر والنهي بحثاً مستفيضاً استوعبوا فيه مراتب دلالة صيغ الأوامر والنواهي المطلقة والمقيدة والعامة والخاصة على الأحكام الشرعية.

أما دلالة ظواهر الأوامر والنواهي المجردة على المقاصد الشرعية، أو مدى ارتباط ظواهر الأوامر والنواهي المجردة بالتعريف بالمقصد التشريعي وبيانها، فإن هذا من الجزئيات التي قل التعرض لها ولم تثل حضها الكافي من البيان والتحقيق في المصنفات الأصولية القديمة، فمن خلال استقرائي لما كتب في مبحث الأوامر والنواهي لم أعثر على أفراد لهذه الجزئية بالبحث إلا عند الإمام الشاطبي (ت ٧٩٠ هـ)^(٢) الذي حاول رسم حدود لمدى اطراد القلازم بين

(١) أصول الفقه، محمد بن أحمد السرخسي، ١١/١، ت: أبو الوفاء الأفغاني، بيروت، دار المعرفة، د. ن، د. ت.

(٢) عالج الإمام الشاطبي هذه الجزئية في موضعين هما: الأول ما ذكره في المسألة السابعة من فصل الأوامر والنواهي انظر الموافقات، ٣/٤٠٤، والموضع الثاني: عند اعتباره ظواهر الأوامر والنواهي من المسالك التي تعرف بها مقاصد الشارع، ٣/١٣٤.

تطبيق ظواهر الأوامر والنواهي المجردة وتحقيق المقصد التشريعي من الأمر أو النهي. فهل كل ما أمر به الله سبحانه وتعالى قد قصد وقوعه ومباشرة المكلف له، وهل كل ما نهى عنه قد قصد عدم وقوعه وعدم مباشرة المكلف له؟، وهل هناك استثناءات يمكن أن تدخل على هذا العموم المتعلق بالتلازم بين الأوامر والنواهي والمقاصد التشريعية في الوقوع وعدم الوقوع ربما تفرضها تراكيب صيغ الأوامر والنواهي، أو ملاسبات الوقوع (الفعل) أو عدم الوقوع (الترك) المحتفة بمحل الفعل المكلف به؟. خاصة وأن الصفة التشريعية للأمر والنهي في التشريع الإسلامي لها مدلولها الذي يخرجها عن مجردية الأمر والنهي والذي يفرض احترازاً خاصاً في التسليم بالتلازم المطلق بين وقوع المأمورات وعدم وقوع المنهيات ومقاصد الأوامر والنواهي لأن (أحكام التشريع ليست نصوصاً لغوية تفهم على أساس من قواعد النحو وأساليب البيان فحسب، بل هي قبل كل شيء تمثل إرادة المشرع من التشريع)^(١). ذلك ما سأتناوله إن شاء الله بالبحث والتحقيق في هذا المبحث من خلال المطالب التالية:

المطلب الأول: ماهية الأمر والنهي.

المطلب الثاني: مدى التلازم بين تطبيق الأوامر والنواهي ومقاصد التشريع.

المطلب الثالث: ضوابط تعيين المقاصد الشرعية من ظواهر الأوامر والنواهي.

وفيما يلي هذه المطالب مفصلة:

المطلب الأول: ماهية الأمر والنهي

أعطى الأصوليون مبحث الأمر والنهي عناية خاصة في مصنفاتهم، ولا غرابة في ذلك فدلالة الأوامر والنواهي من أعظم المباحث اللفظية خطراً في أصول الفقه إذ التكليف في التشريع الإسلامي مؤسس على كلمتين هما (افعل)، و(لا تفعل)، وهذه الأهمية الخاصة تستمد حضورها من أن (خروج المكلف

(١) المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، فتحي الدريني، ص ٢٧.

عن العهدة - أي عهدة التكليف - لا يمكن إلا بضبط ما تدل عليه الأوامر والنواهي حيث يكون على بينة من أمره في أداء المأمور به واجتناب المنهي عنه^(١).

وستتضح عناية الأصوليين بهذا المبحث من خلال التعريف بماهية كل منهما.

الفرع الأول: ماهية الأمر ودلالة صيغته على الأحكام

نتناول في هذا الفرع معنى الأمر ومدى دلالة صيغته على الأحكام الشرعية:

أولاً: ماهية الأمر

أ - لغة: الأمر هو الشأن، وجمعه أمور، يقال أمرته إذا كلفته أن يفعل شيئاً، وهو لفظ عام للأفعال والأقوال كلها^(٢).

ب - الأمر اصطلاحاً: عرفه الأصوليون تعاريف كثيرة^(٣) منها أنه (اللفظ

(١) تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، محمد أديب الصالح، ٢/٢٣٣، المكتب الإسلامي، د. ن، د. ت.

(٢) معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم، الراغب الأصفهاني، ص ٢١.

(٣) المحصول مع شرح نفائس الأصول، أبي بكر الرازي، ٢/٦٤، ت: محمد عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٠م. نهاية السؤل في شرح المنهاج، جمال الدين عبد الرحيم الإسنوي، ١/٣٧٥، ت: شعبان بن محمد إسماعيل، بيروت، دار ابن حزم، ط ١، ١٩٩٩م. البحر المحيط، بدر الدين الزركشي، ٢/٨٥، ت: محمد تامر، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٠م. التقريب والإرشاد الصغير، أبو بكر محمد بن الطيب البقلاني، ٢/٥، ت: عبد الحميد بن علي أبو زيد مؤسسة الرسالة، ط ١، ٢٠٠٠م. شرح مختصر الروضة، نجم الدين الطوفي، ٢/٣٤٨، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، سوريا، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٩٨٨م. نشر البنود على مراقبي السعود، سيد عبد الله بن إبراهيم العلوي، ١/١٤، بيروت، دار الكتب العلمية، د. ن، د. ت. أصول الفقه، شمس الدين محمد بن مفلح المقدسي، ٢/٦٤٣، ت مهدي محمد السرحان، الرياض، مكتبة العبيكان، ط ١، ١٩٩٩م. الإيهاج في شرح المنهاج، علي بن عبد الكافي السبكي، ٢/٨، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٥م.

الدال على طلب الفعل على جهة الاستعلاء^(١)، سواء كان هذا الطلب بصيغة فعل الأمر التي هي (افعل)، كقوله تعالى ﴿أَتَقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ﴾^(٢)، أم كان بصيغة المضارع المقترون بلام الأمر كقوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُدِّهِ﴾^(٣)، أم كان بالجملة الخبرية التي لم يقصد منها الإخبار وإنما قصد منها الطلب كما في قوله عز وجل: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾^(٤).

هذا وقد اشترط بعض المتكلمين علو الأمر ليكون الأمر على حقيقته^(٥)، ولم يشترط ذلك بعضهم على أساس أن الأدنى قد يأمر الأعلى ويكون مذموماً بذلك، أما تسمية ما يصدر من غير المستعلي أمراً فهو مجاز، كما في قوله تعالى على لسان فرعون مشيراً إلى موسى: ﴿إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ ۖ يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾^(٦)، أي تشيرون، فالصفة في التضرع والالتماس لا تسمى أمراً^(٧).

ثانياً: دلالة صيغة الأمر على الأحكام ومراتبها:

لقد بحث الأصوليون في دلالة صيغة الأمر على ذات المعاني التي تتضمن الأحكام ودرجتها في المشروعية من إيجاب، أو نذب، أو إباحة، كما بحثوا في دلالة صيغة الأمر على ما يعتري الأحكام السابقة على اختلاف درجتها في المشروعية من أوصاف أخرى لصيقة بذات المأمور به كالفور في مباشرة المأمور به أو التراخي عن ذلك، أو لزوم تكرار فعل المأمور به أو الاقتصار على المرة^(٨)... إلى غير ذلك من الدلالات التي تقتون بالأمر المطلق (المجرد من

(١) شرح مختصر المنتهى، الإيجي، ص ١٦٢.

(٢) سورة آل عمران، الآية: ١٠٢.

(٣) سورة البقرة، الآية: ١٨٥.

(٤) سورة البقرة، الآية: ٢٢٨.

(٥) نهاية السؤل، الإسنوي، ٣٧٥/١.

(٦) الشعراء، الآبتان: ٣٤، ٣٥.

(٧) أصول الفقه، محمد الخضري، ص ٢٤٢، تونس، دار المعارف، ط: ١٩٨٩ م.

(٨) نهاية السؤل، الإسنوي، ٤٣٤/١. الإبهاج في شرح المنهاج، السبكي، ٩/٢. التقريب =

القرائن) أو المحتف بالقرائن اللفظية أو الحالية في أصل اللسان العربي، (ولما كانت أنظار العلماء كثيراً ما تختلف في وجود هذه القرائن وعدم وجودها، وفي فهمهم لها كانت معرفة ما تدل عليه الأوامر الواردة في النصوص الشرعية من الوجوب أو غيره مجالاً للاجتهاد ومحللاً للخلاف أيضاً بين العلماء^(١)، ولقد استهلكت هذه الجزئيات جهداً كبيراً من التفكير الأصولي عند القدماء كما يتجلى ذلك في مصنفاتهم التي أوغلت بأداة البحث في الكثير من دقائق اللغة ونواذرها والتي لا نجد لها نظيراً من البحث عند اللغويين مع أن ذلك من صميم اختصاصهم ولهذا كان للجهد الأصولي في ذلك (فعالية متميزة في توسيع بعض المباحث اللغوية وفي تعميق علم الدلالة خاصة)^(٢).

أما دلالة صيغ الأوامر على مقصود الشارع وضوابط ذلك، فهذا ما أتناوله إن شاء الله في الفرع الثاني من هذا المبحث.

الفرع الثاني: ماهية النهي:

النهي في أصل اللغة معناه المنع أو الزجر عن الشيء وعليه قوله تعالى: ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى ۖ عَبْدًا إِذَا صَلَّى﴾^(٣)، وهو من حيث المعنى لا فرق أن يكون بالقول أو بغيره.

أما في اصطلاح الأصوليين: فهو طلب كف عن فعل على جهة الاستعلاء^(٤) ويخرج بهذا التعريف الأمر لأنه ليس بطلب كف، كما يخرج

= والإرشاد، البقلاني، ٧/٢. شرح نفائس الأصول على المحصول، شهاب الدين القرافي، ٦٨/٢. الإشارة في معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل، أبو الوليد الباجي، ص ١٧٠، ت: محمد علي فركوس، السعودية، المكتبة المكية ط ١، ١٩٦٦.

(١) استنباط الأحكام من النصوص، أحمد الحصري، ص ٦٣، بيروت، دار الجيل، ط: ٢، ١٩٩٧ م.

(٢) مسالك العلة وقواعد الاستقراء عند الأصوليين وجون ستوارت مل، محمود يعقوبي، ص ٨٠، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، ١٩٩٤ م.

(٣) سورة العلق، الآية: ١٠.

(٤) مختصر المنتهى مع شرح العضد، ابن الحاجب، ص ١٧٧. شرح مختصر الروضة، =

الالتماس والدعاء لأنه لا استعلاء فيهما، وعرفه الحنفية بأنه (طلب مقتضى الامتناع عن إيجاد الفعل على أبلغ الوجوه، مع بقاء اختيار للمخاطب فيه)^(١)، وهذا التعريف هو نفسه التعريف الأول لكن مع زيادة قيد يتمثل في بقاء الاختيار للمنهى في مباشرة المنهي عنه، وهذا القيد له دلالة كبرى تتمثل في أثره في قواعد الفساد والبطلان التي اتجه الأحناف في تقريرها وجهة خاصة^(٢).

وأساليب النهي تكون بصيغة النهي المعتادة كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوا مَا لَا يُحَرِّمُ إِلَّا بِآلِئِ هِيَ أَحْسَنُ﴾^(٣)، وقد تكون لفظ التحريم كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلَيْتُهُ وَالذَّمُّ...﴾^(٤)، وقد تكون نفي الحل مثل قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا﴾^(٥)، وقد تكون بمجرد الأمر الدال على الترك كقوله تعالى: ﴿وَذَرُوا ظَهْرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ﴾^(٦).

والنهي إما أن يكون صريحاً أو غير صريح:

أ - **النهي الصريح**: كي يكون النهي صريحاً لا بد أن يكون لفظاً، وأن يكون، متضمناً معنى الكف في اللغة، وأن يكون على سبيل الاستعلاء، والصيغة التي تتوفر فيها هذه الشروط هي صيغة (لا تفعل)، و(كل فعل مضارع مجزوم)^(٧). وما سقته من تعريف سابق للنهي هو خاص بالنهي الصريح.

= الطوفي، ٤٢٩/٢. البحر المحيط، الزركشي، ١٥٢/٢.

(١) أصول الفقه، السرخسي، ٩٧/١.

(٢) انظر بحثي (التعليل المقاصدي لأحكام الفساد والبطلان في التصرفات المشروعة وأثره الفقهي)، رسالة ماجستير غير منشورة، أشرف عليها الدكتور إسماعيل يحيى رضوان، كلية العلوم الاجتماعية والإسلامية جامعة باتنة، ١٩٩٧ م.

(٣) سورة الإسراء، الآية: ٣١.

(٤) المائدة، الآية: ٣.

(٥) النساء، الآية: ١٩.

(٦) الأنعام، الآية: ١٢٠.

(٧) تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد، الحافظ العلائي ص ١٥٨، ت: إبراهيم محمد سلقيني، دمشق، دار الفكر، ط: ١، ١٩٨٢ م.

ب - النهي غير الصريح: هو اقتضاء الكف عن الفعل بغير الصيغة المذكورة ومن أمثلته^(١):

١ - الخبر المقصود به النهي: كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّيَّةُ وَالْدَّمُ وَالْحَمُّ وَالْزِينِيرُ وَمَا أَهْلُ لَفَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾^(٢)، فإن المعنى لا تأكلوا من هذه الأطعمة.

٢ - صيغة الأمر الدالة على النهي: كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾^(٣).

٣ - نفى الحل: كقوله تعالى: ﴿لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا﴾^(٤).

المطلب الثاني: مدى التلازم بين تطبيق ظواهر الأوامر والنواهي ومقاصد التشريع

سأتعرض إلى هذه القضية من خلال تصوير المسألة ليتضح محل النزاع لأن محل النزاع متناهي في الدقة والغموض، ثم بعد ذلك أعرض اتجاهات العلماء في هذه المسألة وفيما يلي بيان ذلك:

الفرع الأول: صورة المسألة

الأصوليون القدماء لم يبحثوا في مدى دلالة صيغة الأمر والنهي المجرد على مقصود الشارع^(٥) كما سبق أن أشرت، وذلك يعود ربما إلى أن مبحث المقاصد قد قلت العناية به في ذلك الزمن كما يعود أيضاً إلى التلازم المنطقي الذي تفرضه طبيعة

(١) المرجع نفسه.

(٢) المائدة، الآية: ٣.

(٣) المائدة، الآية: ٩٠.

(٤) النساء الآية: ١٩.

(٥) ومع ذلك فإن أحد الباحثين المعاصرين يذهب إلى تفسير جهود الأصوليين ومباحثهم في الأوامر والنواهي في علم أصول الفقه بأنها (تعكس رغبة واضحة في تفويت الفرصة على كل من يدعي قراءة النص المؤسس للشرعية في الإسلام بعيداً عن قوانين التأويل المتمثلة في طرق الاستنباط بقواعدها اللغوية والشرعية) وحسب وجهة النظر هذه فإن جهود الأصوليين في ذلك ما هي إلا حماية للنصوص من الأفهام المغرضة أو الموجهة. انظر: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، عبد المجيد الصغير، ص ١٨٣.

اللغة بين صيغة الأمر وإرادة وقوع المأمور به من الأمر، أو صيغة النهي وعدم إرادة وقوع المنهي عنه من الناهي، فالأمر يقصد وقوع المأمور به والناهي يقصد ترك المنهي عنه، ولقد أشار الإمام الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) إلى أن هذا التلازم (وجه ظاهر)^(١) وفصل هذا التلازم في موضع آخر فنص على أن (الأمر والنهي يستلزم طلباً وإرادة من الأمر فالأمر يتضمن طلب المأمور به وإرادة إيقاعه. والنهي يتضمن طلباً وترك المنهي عنه وإرادة لعدم إيقاعه، مع هذا ففعل المأمور به وترك المنهي عنه يتضمنان أو يستلزمان إرادة بهما يقع الفعل أو الترك أو لا يقع)^(٢).

هذا هو الأصل العام الذي يحكم المسألة لأن (كل معنى يتبادر إلى العقل من اللفظ لغة يمثل مبدئياً إرادة المشرع، فيجب العمل به، فهو حجة لذلك، ولا يجوز صرف هذا المعنى إلى معنى آخر، لأن هذا إلغاء لإرادة الشارع واستبدال إرادة المجتهد بها، وهو لا يجوز مطلقاً)^(٣)، لكننا مع ذلك نجد أفراداً من تطبيقات الأوامر تكون مناقضة لمقصود الشارع على اختلاف درجات المناقضة، أو على الأقل غير محققة لها بالصفة التي تتحقق لو تم التطبيق في الظروف العادية، ومثال ذلك ما لو طبق مقتضى الأمر بقطع يد السارق حال المجاعة لذلك نتساءل، هل وقوع الفعل الذي يقتضيه الأمر أو عدم وقوع الفعل الذي يقتضيه النهي مقصد شرعي في ذاته؟ أم أن المقصد الشرعي هو ما يحققه وقوع المأمور به، وما يحققه عدم وقوع المنهي عنه فيلزم عن ذلك أن لا يكون وقوع المأمور به هو المقصد التشريعي إذا لم يؤد إلى ثمرته وكذلك الحال في المنهي عنه؟^(٤).

وهذا السؤال يقودنا إلى التساؤل عن العلاقة بين الأوامر والنواهي الشرعية وملابسات الوقوع بالنسبة للأوامر أو عدم الوقوع بالنسبة للنواهي التي يمكن أن تؤثر في تحقق الثمرة أو عدم تحققها على فرض أن مباشرة المأمورات وتجنب المنهيات ليس هو ذات الثمار (المقاصد) بل هو مجرد وسيلة لذلك. فتصور هذه

(١) الموافقات، الشاطبي ٣، / ١٣٤.

(٢) المرجع نفسه

(٣) المناهج الأصولية، الدريني، ص ٤٦.

(٤) فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، النجار، ص ١٥١.

العلاقة وحدودها هو الذي يقودنا إلى الفصل في مسألة التلازم بين تطبيق ظواهر الأوامر والنواهي وتحقيق مقاصد التشريع.

الفرع الثاني: اتجاهات الأصوليين في المسألة

من خلال استقراي لما كتب في المسألة عند من أعطوا مبحث المقاصد عناية خاصة سواء من القدماء أو المعاصرين وجدت أن المسألة يتنازعها نظران:

النظر الأول: هو اتجاه يرى التلازم المطلق بين تطبيق ظواهر الأوامر والنواهي والمقاصد التشريعية بغض النظر عن ملاسبات الوقوع بالنسبة للمأمورات أو عدم الوقوع بالنسبة للمنهيات، وهو قريب من حرفية الظاهرية في التعامل مع النصوص^(١)، كما أنه يعتمد على أن ذات الوسيلة مقصودة بغض النظر عن إفضاؤها للمقصود ولذلك شواهد في الشرع كما في إمرار موسى على رأس من لاشعر له في الحج.

النظر الثاني: يخصص هذا التلازم بين تطبيق ظواهر الأوامر والنواهي وتحقيق مقاصد التشريع بالالتفات إلى المعاني والعلل المصلحية، فينظر إلى ملاسبات التطبيق في مباشرة المأمور به وتجنب المنهي عنه وما يمكن أن يترتب عنه من مآلات فلا يحكم بمشروعية الفعل المأمور به في جميع الحالات وتحت كل الظروف حتى في الحالات التي لا يحقق فيها الفعل المصلحة التي شرع من أجلها، أو أن يكون تحقيق الفعل لهذه المصلحة (المقصد) يترتب عليه فوات مصلحة أهم أو حصول ضرر أكبر، وكذلك الحال بالنسبة للنهي فإنه (لا يقف عند ظاهره فيحكم بعدم مشروعية الفعل في جميع الحالات وتحت كل الظروف حتى إذا أدى ذلك إلى حصول مفسدة أشد من المفسدة التي قصد بالمنع من الفعل درأها)^(٢)، وهذا خاص بأحكام المعاملات التي اتضحت مقاصدها وظهرت عللها، أما أحكام العبادات فيكتفى فيها بالتطبيق المباشر لظواهر الأوامر والنواهي.

(١) الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم الظاهري، ٢/٢٦٩ مصر، دار الحديث، ط١، ١٩٨٤م.

(٢) نظرية المصلحة في التشريع الإسلامي، حسين حامد حسان، ص ١٩٥.

وفيما يلي عرض لهذه النظريتين في الأوامر الصريحة كما حصرها الإمام الشاطبي.

أ - عرض النظر الأول:

إن المقاصد الشرعية متلازمة مع تطبيق ظواهر الأوامر والنواهي تلازماً مطلقاً فلا فرق بين أمر وأمر أو نهى ونهى، كقوله تعالى: ﴿فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾^(١)، مع قوله تعالى ﴿وَذُرُوا الْبَيْعَ﴾^(٢)، فالمقصد من الأمر الأول هو السعي إلى الجمعة ومباشرة ذلك من المكلف مقصود في ذاته من الشارع، والمقصد من الأمر الثاني هو ترك ذات البيع وامتناع المكلف عنه في ذلك الظرف - وقت الجمعة - مقصود في ذاته للشارع، وكذلك قوله ﷺ: (لا تصوموا يوم النحر)^(٣) مع قوله: (لا تواصلوا)^(٤)، فالمقصد التشريعي من النهي هو ذات ترك المنهي عنه فعدم صيام يوم النحر وعدم مواصلة الصيام مقصد شرعي.

- أدلة هذا النظر:

ذكر الإمام الشاطبي بعض الأدلة التي يستند إليها هذا النظر، وفيما يلي عرض لأهمها:

(١) الجمعة، الآية: ٩.

(٢) الجمعة، الآية: ٩.

(٣) البخاري كتاب الصوم، باب صوم يوم النحر، رقم ١٣٥٥. مسلم، كتاب الصيام، باب النهي عن صوم يوم الفطر ويوم الأضحى، رقم ١٩٢٢، ١٩٢٣. أبو داود، كتاب الصوم، باب في صوم العيدين، رقم ٢٠٦٤. أحمد، باقي مسند المكثرين، مسند أبي سعيد الخدري، رقم ١٩٢٤، ١١٧٩.

(٤) البخاري، كتاب الصيام، باب الوصال ومن قال ليس في الليل صيام، رقم ١٨٢٥، ١٨٢٧. الترمذي، كتاب الصوم عن رسول الله، باب ما جاء في كراهية الوصال للصائم، رقم ٧٠٩. أبو داود كتاب الصوم، باب في الوصال، رقم ٢٠١٤، أحمد باقي مسند المكثرين، مسند أبي هريرة، رقم ٧٤٥٤. الدارمي، كتاب الصوم من باب النهي عن الوصال، رقم ١٦٤٢، ١٦٤٣.

أولاً - الأدلة النقلية:

النصوص الشرعية المروية عن النبي ﷺ، والتي كان يأمر فيها أصحابه بالتمسك بظواهر الأوامر والنواهي، حتى وإن كانت مآلاتها توحى بأنها ليست مقصودة للشارع، ويعرف ذلك بعدم اتساقها مع أصول الشريعة التي ترفض المعنى المتبادر فهمه من نصوص الأوامر والنواهي. ومن ذلك ما روي عن النبي ﷺ أنه (خرج على أبي بن كعب وهو يصلي، فقال عليه الصلاة والسلام: (يا أبا، فالتفت إليه ولم يجبه، وصلى فخفف ثم انصرف، فقال رسول الله ﷺ: ما منعك أن تجبني إذ دعوتك؟). فقال: يا رسول الله كنت أصلي، فقال: (أفلم تجد فيما أوحى إلي ﴿أَسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾^(١)، فقال: بلا يا رسول الله ولا أعود إن شاء الله)^(٢) فهذا توجيه منه عليه الصلاة والسلام وإشارة إلى (النظر لمجرد الأمر وإن كان ثم معارض)^(٣) وهذا المعارض هو ما يترتب عن الاستجابة لأمر النبي ﷺ من انتهاك لقداسة الصلاة، ورغم أن هذا الصحابي الجليل قد حاول أن يوفق بين الأمرين وهما المحافظة على قداسة الصلاة والاستجابة لأمر النبي ﷺ بأمكن الطرق وذلك بالاستمرار في الصلاة مع العجلة والتخفيف كما جاء في الأثر إلا أن النبي ﷺ عاتبه على ذلك وأكد له ضرورة التمسك بظاهر الأمر محتجاً بعموم الآية السابقة.

ثانياً - الأدلة العقلية:

١ - إن القول بعدم تلازم تطبيق ظواهر الأوامر والنواهي ومقاصد التشريع، يلزم عنه طلب المقاصد في غير الأوامر والنواهي، وهذا لا ينضبط بمعيار لأن

(١) الأنفال، الآية: ٢٤.

(٢) البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب أمر الكتاب قوله ولقد أنبأك، رقم ٤٠١٤، ٤٣٣٤. الترمذي، كتاب فضائل القرآن عن رسول الله، باب ما جاء في فضل فاتحة الكتاب، رقم ٢٨٠٠. النسائي، كتاب الافتتاح، باب تأويل قول الله عز وجل وقد أنبأك سبعا. . . رقم ٩٠٤. أبو داود، كتاب الصلاة، باب فاتحة الكتاب، رقم ١٢٤٦. أحمد، باقي مسند المكثرين، رقم ٨٩٧٧.

(٣) الموافقات، الشاطبي، ٤٠٥/٣.

مقاصد التشريع إذا طلبت في غير تطبيق ظواهر الأوامر والنواهي تصبح إمكانية تحصيلها أو تحققها إمكانية مستبعدة للجهل بمحلها، وتوضيح ذلك (أن المصلحة وإن علمناها على الجملة فنحن جاهلون بها على التفصيل)^(١) ومثال ذلك المصلحة المتبادرة من مقصد حد الزنى هي الزجر إجمالاً، لكن كون الزجر يقع في المحصن بالرجم تحديداً دون غيره من وسائل الإعدام الأخرى، فهذا مما لا يمكن أن نقف فيه على وجوه المصلحة تحديداً، ويلحق بذلك سائر الأحكام معقولة المعنى، أما أحكام العبادات فهي أخرى بهذا النظر، فلا مناص من الوقوف عند تطبيق ظواهر الأوامر والنواهي للظفر بمقاصد التشريع لأن طلبها في غير ذلك نتيجة الحتمية هو عدم تحصيلها.

٢ - إن الأوامر والنواهي تتضمن معاني تعبدية واضحة، وهذه المعاني التعبدية تتحصل بمجرد الانصياع لظواهر الأوامر والنواهي، أما إذا كانت المصالح المعقولة المعنى للأوامر والنواهي تتعارض مع تطبيق ظواهر الأوامر والنواهي وجب إهمالها وإبطال مقتضاها لأن تحصيل ما هو مقطوع بتحصيله وهو المعنى التعبدية الذي يتحصل ويتحقق بمجرد الانصياع أولى من غيره الذي يبقى أمر تحصيله في منتهى الظن.

ب - عرض النظر الثاني:

إن التلازم بين تطبيق ظواهر الأوامر والنواهي المجردة وتحقيق مقاصد التشريع لا يؤخذ على إطلاقه، ولا بد أن نستعين بالاستقراء^(٢) لتعيين عين المصلحة المقصود للشارع تحصيلها، والتي قد لا تكون في فعل ظاهر المأمور به أو ترك ظاهر المنهي عنه، فإن المفهوم من قوله تعالى ﴿فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ﴾^(٣) أن مقصوده الحفاظ على إقامة الجمعة وعدم التفريط فيها، لا الأمر إليها بالسعي فقط، وقوله: ﴿وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾^(٤) جار مجرى التوكيد لذلك بالنهي عن ملابسة الشاغل

(١) الموافقات ٣، / ٤٠٩.

(٢) انظر مسلك الاستقراء في حد المقاصد الشرعية في هذا البحث ص

(٣) الجمعة، ٩.

(٤) نفس الآية.

عن السعي، لا أن المقصود النهي عن البيع مطلقاً في ذلك الوقت على حد النهي عن بيع الغرر، أو بيع الربا، أو نحوهما^(١). فالمقصد من النهي عن البيع وقت صلاة الجمعة يختلف تماماً عن المقصد من النهي عن بيع الغرر^(٢). ولعل أصرح مثال في عدم تلازم تحقق المقاصد الشرعية مع تطبيق ظواهر الأوامر والنواهي (الوصال) في الصيام فقد واصل السلف الصالح الصيام مع علمهم بالنهي عنه (تحققاً بأن مغزى النهي الرفق والرحمة لا أن مقصود النهي عدم إيقاع الصوم ولا تقليله)^(٣).

- أدلة هذا النظر:

لقد جاء النهي عن صيام الوصال، ومع ذلك واصل عليه الصلاة والسلام أصحابه حين نهاهم عنه، ولو أخذنا بظاهر النهي يلزم عن ذلك أمران:

الأول: أن الصحابة عارضوا النبي ﷺ، إذ نهاهم ولم ينتهوا وهذا اللازم باطل، إذ لا يصح ذلك في حقهم.

الثاني: أن الأخذ بمجرد ظاهر صيغة الأمر أو النهي يلزم عنه امتناع الكثير من البيوع الجائزة، مثل بيع الأصول المغيبة كالجوز واللوز والقسطل وغير ذلك مما خالطه الغرر، ولم يأت فيه نص بالجواز، لأن النهي يشمل به بمجرد ظاهر

(١) الموافقات، الشاطبي، ٤١٣/٣.

(٢) قال الغزالي رحمه الله في قوله تعالى: ﴿فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾، توضيحاً للفرق بين طبيعة الأمر بالسعي إلى الجمعة، وبين طبيعة النهي عن البيع (فهو نهى عن البيع، وحكمنا بأنه غير منهي عنه لعينه، بدلالة عرفت من سياق الآية: فقط، وهو أن الآية: سيقت لمقصد، وهو بيان أمر الجمعة، فلا يليق به أن يذكر إباحة البيع وحضره لأمر يرجع إلى البيع في إدراجه، فكان التعرض للبيع من الوجه الذي يتعلق به، وهو: تضمنه ترك السعي الواجب، فيتعدى التحريم إلى الإجارة والنكاح والأقوال والأعمال المانعة، مع الحكم بصحة البيع وسائر التصرفات لأن النهي لا يلاقيها، ولا دليل سوى ما عرف من سياق الآية)، انظر: أبو حامد الغزالي، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، ص ٣٥، ت: زكريا عميرات، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٩ م.

(٣) الموافقات، الشاطبي، ٤١٣/٣.

اللفظ فتعين تخصيصه بالمعنى المصلحي، لذلك فإن التطبيق غير المتبصر لظواهر الأوامر والنواهي قد لا يؤدي إلى تحقيق مقاصد التشريع.

الفرع الثالث: الترجيح بين هذين الاتجاهين

إن الإمام الشاطبي رحمه الله هو من تولى بسط هذين الاتجاهين دون غيره من الأصوليين، وبعد أن عرضهما اختار الاتجاه الثاني، واصفاً الأول بأن (غيره أرجح منه)^(١)، فأصابة المقاصد التشريعية قد لا تكون في تطبيق ظواهر الأوامر والنواهي، ومع ثبوت هذه الإمكانية يلزم عن ذلك أن التلازم بين تطبيق ظواهر الأوامر والنواهي وتحقيق مقاصد التشريع لا يكون على إطلاقه، ويتأكد هذا النظر في أحكام المعاملات مع ما تطرحه هذه النتيجة من حماية منطقية لأصحاب الأهواء الذين يتذرعون بها لإفراغ التشريع من محتواه.

في حين أننا نجد الإمام الشاطبي في النص على الطرق التي تعرف بها مقاصد الشارع يذكر على رأسها (ظواهر الأوامر والنواهي المجردة) مما يوحي بأن هناك تعارض ظاهر بين ما اختاره سابقاً وبين نصه على هذا المسلك الظاهري.

فإذا سلمنا بأن التلازم بين تطبيق ظواهر الأوامر والنواهي وتحقيق مقاصد التشريع لا يكون على إطلاقه، فإن دلالة الأوامر والنواهي المجردة على المقاصد الشرعية بالبيان والتعريف لا يكون حتماً على إطلاقه أيضاً، وربما تنبه الإمام الشاطبي لهذا التعارض فاحتاط لدفعه بتقييد الأوامر والنواهي بصفتين هما الابتدائية، والتصريحية.

١ - الصفة الابتدائية في الأمر والنهي: قيده الإمام الشاطبي بهذه الصفة تحرزاً من الأمر أو النهي الذي قصد به غيره كقوله تعالى: ﴿فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾^(٢)، فإن النهي المتعلق بالبيع ليس نهياً مبتدئاً بل هو مجرد تأكيد

(١) الموافقات، الشاطبي ٨٦/٣.

(٢) الجمعة، الآية: ٩.

(٣) الموافقات، ١٣٤/٣.

للأمر بالسعي، فالبيع ليس مقصوداً بالنهي قصداً أولاً^(١)، (وما شأنه هذا ففي فهم قصد الشارع من مجرده نظر واختلاف)^(٢).

ب - الصفة التصريحية في الأمر والنهي: وقيد الشاطبي الأوامر والنواهي بهذه الصفة احترازاً من الأوامر والنواهي الضمنية، كدلالة الأمر عن النهي عن أضداد المأمور به. يضاف إلى ذلك قيد مذكور في صياغة المسلك وهو (التجرد من القرائن) لذلك لم ينتبه له بعض المعاصرين ممن اهتموا بهذه المسألة إذ وجود العلل أو المعاني المصلحية من القرائن التي تبين هل المقصد في تطبيق ظاهر الأمر أو أن المقصد ما يؤدي إليه ظاهر الأمر، وهو تفريق واضح بين اطراد هذا التلازم في أحكام العبادات وعدم اطراده في أحكام المعاملات استناداً إلى اختلاف طبيعة كل منهما لذلك فالإمام الشاطبي كان متسقاً تماماً بين ما قرره من عدم التلازم بين تطبيق ظواهر الأوامر والنواهي وتحقيق مقاصد التشريع، وبين نصه على كون ظواهر الأوامر والنواهي مسلكاً من مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة.

هذا وقد انتقد بعض الباحثين المعاصرين اعتبار الإمام الشاطبي ظواهر الأوامر والنواهي المجردة طريقاً من طرق الكشف عن مقاصد التشريع ببعض المآخذ التي أذكرها فيما يلي:

١ - بعد أن عرض الباحث عمر عبد المجيد النجار مسلك ظاهر الأمر والنهي المجرد اعترض عليه بأن (هذا المعنى لا يكون صحيحاً مطلقاً إلا في صورته المجردة إذا ما نظرنا إلى مقتضى الأمر وهو الوقوع بقطع النظر عن تحقيقات هذا الوقوع، أما إذا نظرنا إلى هذه التحقيقات فهل يصح القول بأن كل تطبيق فعلي للأمر هو في ذاته مقصود للشرع والحال أننا نجد أفراداً من تطبيقات الأوامر تكون مناقضة لمقصود الشارع أو على الأقل غير محققة لها؟. وذلك كما إذا طبق مقتضى الأمر بقطع يد السارق في حال المجاعة وهو ما يجعلنا نتساءل: هل وقوع الفعل الذي يقتضيه الأمر مقصد شرعي في ذاته أو أن المقصد الشرعي هو ما يحققه ذلك الوقوع، فلا يكون الوقوع مقصداً إذا لم يؤدي إلى ثمرته؟)^(٣)

(١) المرجع نفسه.

(٢) فصول بالفكر الإسلامي في المغرب، النجار، ص ١٥٠.

وقد لجأ بسبب هذا الفرض إلى تقدير أن (مقصد الشارع من ظاهر الأمر هو إيقاع المأمور به من جهة الانصياع للأمر الإلهي والتسليم له وهو مقصد عام لا تنقضه جزئيات من التحقيقات قد لا تكون مؤدية إلى مقصد من المقاصد...) (١).

في حين أن نص الشاطبي على كون ظاهر الأمر والنهي المجرد مسلكاً من مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة لم يغفل فيه عن تحقيقات الأوامر والنواهي لذلك نص في البداية على أنه لا بد من المزاجية بين المعاني والظواهر، وأنه (لا بد من اعتبار الأمرين جميعاً على وجه لا يخل فيه المعنى بالنص، ولا بالعكس لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض، وهو الذي أمه أكثر العلماء الراسخين، فعليه الاعتماد في الضابط الذي به يعرف مقصد الشارع) (٢). كما أن الشاطبي نص في موضع آخر على أن الصحابة رضي الله عنهم لم ينتهوا عن الوصال مع نهيه ﷺ عن ذلك، ولا علة لذلك سوى عدم الاقتصار على ظواهر الأوامر والنواهي، فتطبيق النهي عن الوصال، وتطبيق القطع عام المجاعة في كل منهما اقتصار على ظاهر اللفظ دون الالتفات إلى المعنى الذي يفهم بأشياء أخرى من القرائن والأحوال.

٢ - كذلك انتقد الباحث عز الدين بن زغبة هذا المسلك بعدم استغراقه لطاقة النصوص في الكشف عن مقاصد الشارع، واعتبر أن الإمام الشاطبي قد وقع في تناقض واضح (بين ما قرره في باب الرخص في كتاب الأحكام من أن حكم الرخصة الإباحة مطلقاً من حيث هي رخصة وأكد هذا في عدة مواضع... وبين ما قرره في هذا المسلك لأن النتيجة الحتمية لهذا التناقض هي إخراج الرخص من دائرة المقاصد لأن الأمر أياً كان نوعه - وبغض النظر عن القيود التي وضعها الإمام الشاطبي - ومهما امتد مجاله لا يزيد استيعابه عن الوجوب والندب، والنهي بنفس الصورة لا يزيد استيعابه عن التحريم والكراهة، والرخص التي تشغل منطقة المباح على رأيه والتي تمثل أساساً في المقاصد لا

(١) المرجع نفسه.

(٢) الموافقات، الشاطبي، ١٣٤/٣.

(٣) طرق إثبات المقاصد الشرعية عند الإمام الشاطبي، عز الدين بن زغبة، ص ١٧٧، مجلة

يصلها هذا المسلك من الطرفين ولهذا كان مؤداه ناقصاً^(١).

والحقيقة أن الإمام الشاطبي في النص على هذا المسلك لم يقل بأن هذا المسلك يغطي كل المقاصد، وإلا فلا معنى لبقية المسالك الأخرى، فإدعاء الرخص في الكشف عن المقاصد هو أداء مستقل سنقف عليه من خلال مسلك الاستقراء إن شاء الله.

المطلب الثالث: ضوابط إدراك المقاصد الشرعية من مجرد ظواهر الأوامر والنواهي.

بعد عرضي لمذاهب العلماء الذين بحثوا في المقاصد الشرعية وتصفح حججهم وآثار هذه المذاهب في الواقع، لا بد من حصر الضوابط التي تقود إلى انتزاع المقصد الشرعي من خلال ظواهر الأوامر والنواهي المجردة خاصة بعد التأكد التام من التلازم النسبي بين تطبيق الأوامر والنواهي وتحقيق المقاصد الشرعية، على أنه ينبغي التنبيه إلى أن هذه الضوابط تقوم أساساً على التزام الموازنة التامة بين مدلول ظاهر اللفظ وما يحتف به من قرائن الأحوال، لأن الإنصاف يقتضي أنه لا سبيل إلى استفادة اليقين من هذه الدلائل اللفظية، إلا إذا اقترنت بها قرائن تفيد اليقين سواء كانت هذه القرائن مشاهدة أو كانت منقولة إلينا بالتواتر يمكنها أن توجه الاستدلال^(٢) كما في مواصلة النبي ﷺ الوصال بأصحابه مع نهي عنه، فاقتران مواصلة الصيام وعدم التأنيب مع النهي، قرينة تعين على فهم المقصود الشرعي من النهي.

لذلك فإن الموازنة بين مدلول ظواهر الأوامر والنواهي وما يحتف بها من قرائن سواء كانت لفظية أو عقلية أو حالية (ينقلها المشاهدون من الصحابة إلى التابعين بألفاظ صريحة أو مع قرائن من ذلك الجنس أو من جنس آخر حتى

الموافقات، المعهد الوطني العالي لأصول الدين، الجزائر، ع: ١.

(١) البرهان في أصول الفقه، الجويني، ١/١٣٣. الاستدلال عند الأصوليين، أسعد عبد

الغني السيد الكفراوي ص ١٩، مصر، دار السلام، ط ١، ٢٠٠٢ م.

(٢) المستصفي، الغزالي، ص ١/١٧٠.

توجب علماً ضرورياً بفهم المراد أو توجب ظناً^(١)، أما إذا تجردت الأوامر والنواهي من القرائن، فإن تطبيق ظاهرها هو المقصد شرعاً، وذلك أسلم فهذه الموازنة هي ما يقوم أساساً يكون (عليه الاعتماد في الضابط الذي به يعرف مقصد الشارع)^(٢) من مجرد ظواهر الأوامر والنواهي.

وفيما يلي محاولة لصياغة بعض الضوابط التي توجه كيفية استفادة المقاصد الشرعية من ظواهر الأوامر والنواهي الشرعية مهما تطورت الظروف وتعددت المستجدات، فهذه الضوابط التي اجتهد الأصوليون في التنبيه لبعض أصولها محكومة بمنطق العقل وأصول الشرع، ولا أثر فيها لأي صفة ظرفية أو تاريخية.

الضابط الأول: أصالة التلازم بين مقاصد التشريع وظواهر الأوامر والنواهي

إن الأصل العام هو التلازم المطلق بين تطبيق ظواهر الأوامر والنواهي وتحقق مقاصد التشريع ومثولها في الواقع، لأن هذا شيء تفرضه طبيعة اللغة وطبيعة الشرع. وهذا العموم هو ما عناه الإمام الشاطبي بقوله (وهذا وجه ظاهر)، وهذا الأصل هو الذي دعا الإمام الجويني^(٣) (ت ٤٧٨هـ) إلى الجزم بأن (من لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرة في وضع الشريعة)^(٤)، فالأمر يقتضي فعل المأمور به وذات وقوع الفعل مقصود للشارع وعدم إيقاعه مخالف لمقصوده، وكذلك النهي مقتضى لنفي الفعل فذات الكف عن المنهي عنه مقصود للشارع هذا هو (الأصل الشرعي)^(٥). ويتأكد هذا الضابط

(١) الموافقات، الشاطبي، ١٣٤/٣.

(٢) الجويني (٤١٩ - ٤٧٨ هـ): عبد الملك بن يوسف بن عبد الله بن محمد الجويني، النيسابوري يعرف بإمام الحرمين طاف ببلدان كثيرة ناشراً للعلم وله مؤلفات كثيرة منها: البرهان في أصول الفقه غياث الأمم في التياث الظلم، الكافية في الجدل، ترجمته في طبقات الشافعية، ٢٥٥/٢، طبقات الشافعية الكبرى، ١٦٥/٥، وفيات الأعيان، ١٦٧/٣.

(٣) البرهان في أصول الفقه، عبد الملك الجويني، ١/ ١٠١.

(٤) الموافقات، الشاطبي، ١٣٤/٣.

بما يتضمنه من تحوط بالغ من أن يقع الإخلال في إيقاع مقتضيات الأوامر والنواهي الشرعية استناداً إلى أن المقصد الشرعي لا يكون في ذات الإيقاع بل في الثمرة التي لم تعد تتحقق بالإيقاع وهذا هو اتجاه الباطنية في القديم (الذين سوغوا لأنفسهم الخروج عن شريعة الله ورسوله وطاعة الله ورسوله لظنهم قصور الشريعة عن تمام مصالحهم جهلاً منهم، أو جهلاً وهوى، أو هوى محضاً)^(١)، وهذا أيضاً هو اتجاه دعاة تعطيل النصوص في العصر الحديث الذين ينطلقون من هذا المدخل في الربط بين الأوامر والنواهي الشرعية والظرف التاريخي والمكاني ليلزم عن ذلك التشكيك في اطراد مقصدية تطبيق ظواهر الأوامر والنواهي وارتباط هذه المقصدية بالزمن والبيئة التي وجد فيها التشريع (ففي جعل مجرد الإيقاع مقصداً شرعياً قطع لهذه الذريعة)^(٢) وإلجام لهذا الجموح.

الضابط الثاني: استقلالية تحقيقات التطبيق عن دلالة ظواهر الأوامر والنواهي على مقاصد التشريع.

إن تحقيقات الأوامر والنواهي عند التطبيق شيء منفصل عن دلالة الأوامر والنواهي على مقاصد التشريع، لأن المأمور به أو المنهي عنه قد حده الشارع وأحاطه بشروط يلزم من توفرها تحقق مقصده لزوماً حتمياً، إذ التصرف الشرعي المأمور به محدود ببيئة معينة ترسمها الشروط والأركان، وكذلك التصرف المنهي عنه، ولقد انتبه الباحثون القدماء في المقاصد إلى مدى تضافر الشروط والأركان الخاصة بالتصرف الشرعي في بناء مقصوده بناء كاملاً كما رصدوا في مواضع كثيرة التشوهات التي يمكن أن تحدث في بنية المقصد الشرعي بناء على حضور أو غياب بعض الأوصاف الخاصة بالتصرف الشرعي (فكل تصرف جالب لمصلحة أو دارئ لمفسدة فقد شرع الله له من الأركان والشرائط ما يحصل تلك المصالح المقصودة الجلب بشرعه أو بدرء المفساد المقصودة الدرء بوضعه، فإن اشتركت التصرفات في مصالح الشرائط والأركان كانت تلك الشرائط والأركان

(١) الفتاوى، ابن تيمية، ٣١٠/٩

(٢) فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، النجار، ص ١٥٢.

مشروعة في جميعها، ... وقد يشترط في أحد التصرفين ما يكون مفسداً في التصرف الآخر لتقاربهما في جلب مصالحهما ودرء مفاسدهما...^(١)، فتغير تأثيرات الوصف الواحد في أنواع التصرفات لا تفسير له سوى حماية المقصد الشرعي من النقص أو الزيادة التي قد يدخلها المكلف على هيئة مباشرة التصرف الشرعي. وعلى هذا الأصل تخرج حالات سلب صفة المشروعية للتصرف المشروع بعد التباس مباشرته بوصف غريب يمكن أن يؤثر في بنية مقصده كما في النهي عن البيوع المقترنة بالربا، أو الأنكحة المؤقتة فإنها تقع غير مشروعة^(٢).

الضابط الثالث: جزئية أداء ظواهر الأوامر والنواهي في بيان مقاصد الشارح

إن تبين المقصد الإلهي من مجرد ظواهر الأوامر والنواهي مؤداه محدود بإثبات صفة ثبوت المقصد فقط، ولا يتدرج هذا المسلك في إثبات الأوصاف الأخرى من عموم أو خصوص أو إطلاق أو تقييد أو أصالة أو تبعية... وغيرها من أوصاف المقصد التي تبين مرتبته في القصد ودرجته في الإرادة، وعلاقة المقصد الثابت بهذا المسلك بأجناس وأنواع المقاصد الأخرى.

وبيان ذلك أن قوله تعالى مثلاً: ﴿وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾^(٣) دلالة على مقاصد التشريع محصورة في كون إقامة الصلاة (المأمور) مقصد شرعي، ومباشرة إتيان الزكاة مقصد شرعي فقط، أما كون هذا المقصد هل هو مقصد أصلي أو تبعي أو ضروري أو تكميلي؟... إلى غير ذلك من الأوصاف التي تعتري المقاصد فهذا مما لا يمكن إثباته بمجرد هذا المسلك، بل نحتاج فيه إلى الاستقراء العلمي لحضور وغياب الأوامر الخاصة بذات المقصد، والتي قد تكشف جوانب أخرى من ملامح هذا المقصد كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾^(٤).

(١) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العزيز بن عبد السلام، ١٢١/٢، بيروت، دار المعرفة، د. ت.

(٢) المبسوط، محمد بن أحمد السرخسي، ١٥٢/٥، بيروت، دار المعرفة، ط ٢، د. ت.

(٣) البقرة، الآيتان ٤٣، ١١٠.

(٤) العنكبوت، الآية: ٤٥.

الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ^(١)، وسأدرس دور الاستقراء في بيان مقاصد التشريع في الفصل الموالي إن شاء الله.

الضابط الرابع: الدلالة التعريفية لغياب الأوامر والنواهي بمقاصد التشريع لها حكم الدلالة النصية

إن سكوت الشارع الحكيم عن شرعية العمل مع قيام المعنى المقتضى لإمكانية وجود الفعل يكشف ويعرف بأن مقصد الشارع فيه أن لا يزداد فيه على ما شرع، فتكون دلالة (السكوت فيه كالنص على أن قصد الشارع أن لا يزداد فيه ولا ينقص)^(٢)، وتستند وجهة النظر هذه إلى أنه (لما كان هذا المعنى الموجب لشرع الحكم العملي موجوداً ثم لم يشرع الحكم دلالة عليه كان ذلك صريحاً في أن الزائد على ما كان هنالك بدعة زائدة)^(٣)، وينهض مثلاً لذلك رفض الإمام مالك الرواية المنقولة عن أبي بكر^{رضي الله عنه} يوم اليمامة، لأن المعنى الذي يقتضي هذا السجود تكررت له حالات لا تحصى، ولم يعلم فيها أن النبي^{صلى الله عليه وسلم} فعله رغم الفتوح العظيمة التي فتحها الله عليه، فيكون ذلك بمثابة النص الذي يعارض ما روي عن أبي بكر^{رضي الله عنه}.

ومثال ذلك أيضاً سكوت الرسول^{صلى الله عليه وسلم} عن الزكاة في الخضر والبقول مع قيام المعنى الداعي لذلك باعتبار مشابقتها لسائر المنتوجات الزراعية، فيعلم من هذا السكوت أن عدم الزكاة فيها مقصد شرعي، (ولقد ارتقى الشاطبي بهذا المبحث الذي تعرض له الأصوليين كمسألة جزئية إلى أن جعله مسلماً قائماً لمعرفة مقاصد الشريعة ليجعله أساساً لمقاومة البدع)^(٤).

ووجه اعتباري لهذا المسلك مجرد ضابط لدلالة الأوامر والنواهي على مقاصد التشريع، وعدم صحة وقوفه مسلماً مستقلاً هو مدى ارتباطه بمسلك الأوامر والنواهي، إذ الأوامر والنواهي لها دلالة كشفية على مقاصد التشريع في

(١) الموافقات، الشاطبي ٣، ١٥٧.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، النجار، ص ١٥٤.

الغياب تضاهي دلالتها في الحضور، فكما أن لوجود الأمر أو النهي دلالة تشريعية، فلعدم وجودهما أو لعدم وجود أحدهما أيضاً دلالة تشريعية لا تقل عن دلالة الوجود، خاصة إذا قام مقتضيه، فسكوت الشارع (عن إعادة ضبط ما توافرت دواعي وجوده وتبينت نازلته، لا يمكن إلا أن يعتبر سكوتاً مقصوداً تفهم منه مباشرة القصد إلى نفي أي تشريع أو تقييد زائد بخصوص النازلة أو تبديع كل محاولة في هذا الاتجاه واتهامها بالتسلط غير المشروع)^(١).

والنص على هذا الضابط يفترض أن لا يشير جدلية محدودية النصوص وكمال الشريعة، فالشريعة كاملة من حيث وفائها بجميع الكليات من ضروريات وحاجيات وتحسينيات، لكن نصوصها متناهية من جهة عدم إيفائها بأحكام الجزئيات المتعينة، ويحدث تكامل الشريعة بين جزئياتها وكلياتها في (تنزيل الجزئيات على تلك الكليات)^(٢) وهو أمر موكل لنظر المجتهد، هذا هو التفسير الذي أعطاه الإمام الشاطبي لكمال النصوص ومحدوديتها، فالمراد بالكمال (ما يحتاج إليه من القواعد الكلية التي يجري عليها ما لا نهاية له من النوازل)^(٣). ففي حال وجود النص التشريعي الذي يبين حكم الواقعة الموجودة يتبع مدلوله، وفي حال عدم وجود النص الخاص بالوقعة المتعينة يجب الاجتهاد قصد استنباط حكم الواقعة استناداً إلى كليات النصوص حتى يتم تنزيل الكليات على الجزئيات تنزيلاً صحيحاً^(٤).

(١) الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، عبد المجيد الصغير، ص ٥٥٧.

(٢) الاعتصام، أبو إسحاق الشاطبي، بيروت، دار المعرفة، ٣٠٥/٢، ١٤٠٨ هـ.

(٣) المرجع نفسه.

(٤) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، محمد بن أحمد بن رشد، ص ٨، ٧، بيروت، دار ابن

حزم، ط ١، ١٩٩٩ م.

العلل المنصوصة وأثرها في تعيين المقصد الشرعي

لقد جاءت بعض النصوص الشرعية متضمنة لعلل الأحكام التي تشرعها، وهذا التضمن جاء بأعلى طرق الدلالة وضوحاً وبياناً وهي النص أو الإيماء كما هو مقرر عند الأصوليين، ولقد جاء هذا النوع من التعليل مقصوداً على بعض الأوامر والنواهي المحصورة.

فما هي حدود العلاقة بين العلة المعروفة عند الأصوليين كركن من أركان القياس والمقصد الإلهي من تشريع الحكم؟ خاصة وأنه يتبادر إلى الذهن أن هناك ارتباط وثيق بينهما والتحام عضوي ظاهر يفرضه مفهوم العلة ومفهوم المقصد، فهل يمكن أن يستثمر هذا الارتباط خاصة على مستوى الظهور والبيان في تعرية جوانب المقصد، بحيث تصبح المعرفة بعلة حكم معين تفضي مباشرة إلى عرفان المقصد التشريعي لذلك الحكم أو جنسه من الأحكام المشتركة في قدر معين من الأوصاف بنفس درجة العرفان الذي حصل بالعلة؟.

ولعل هذا الارتباط الوثيق والتلاحم القوي بين العلة والمقصد هو الذي حمل بعض الأصوليين على الجزم بأن العلل ليست مجرد علامات على المقاصد بل هي ذات المقاصد.

وأياً كان الأمر سواء كانت العلل هي ذات المقاصد أو مجرد علامات على المقاصد فإن أداءها في التعريف بالمقاصد وبيانها، أداء فريد لا تعطيه المسالك

الأخرى، ويتأكد هذا التفرد حال كون الطريق الذي عرفت به هذه العلة هو النص وليس الاستنباط فيكتسب المقصد المعروف بهذا الطريق وصف القطع وليس الظن كما في الطرق الأخرى.

لبيان كل ذلك جاء هذا المبحث في المطالب التالية:

المطلب الأول: معنى التعليل، وعلاقته بمقاصد التشريع.

المطلب الثاني: طرق النص على العلة وأثرها في بيان المقاصد.

وفيما يلي هذه المطالب مفصلة:

المطلب الأول: معنى التعليل وعلاقته بمقاصد التشريع

إن ضبط المعنى المقصود بالعلة في اصطلاح الأصوليين ومدى استغراق هذا اللفظ لمعنى المصلحة أو المقصد أو عدم استغراقه له من المسائل التي ظلت تعالج بعموم بالغ لا يتناسب مع دقة المسألة وأبعادها في مبحث المقاصد، خاصة وأن استعمالات الأصوليين للفظ العلة لم تكن استعمالات موحدة المدلول، لذلك سأتناول هذه المسألة مع مراعاة هذه الاختلافات من خلال الفروع التالية:

الفرع الأول: معنى التعليل

التعليل في أصل اللغة من عل واعتل فهو عليل أي مريض، والعلة المرض الشامل، كما يقال اعتل إذا تمسك بحجة، ومنه إعلالات الفقهاء واعتلالاتهم أي حججهم^(١).

والتعليل في اصطلاح أهل المناظرة من علل الشيء بمعنى أثبت علته بالدليل، ويطلق عندهم أيضاً على ما يستدل فيه بالعلة على المعلول^(٢)، وقيل إن التعليل هو انتقال الذهن من المؤثر إلى الأثر كانتقال الذهن من النار إلى

(١) المصباح المنير، الفيومي، ص ٢٢٠.

(٢) تعليل الأحكام، محمد مصطفى شليبي، ص ١٢، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٨١م.

الدخان، أي إحداث ربط خاص بين النار والدخان، بخلاف الاستدلال فهو انتقال الذهن من الأثر إلى المؤثر أي من الدخان إلى النار^(١)، وهذا أيضاً ربط خاص يخالف الأول.

ويطلق التعليل عند علماء الأصول بإطلاقين^(٢):

الإطلاق الأول: يطلق ويراد به أن أحكام الله وضعت تحقيقاً لمصالح العباد في العاجل والآجل، أي معللة برعاية المصالح، (والحق أن رعاية الحكمة لأفعال الله وأحكامه جائز)^(٣).

الإطلاق الثاني: يطلق ويراد به بيان علل الأحكام الشرعية وكيفية استنباطها والوصول إليها بالطرق المعروفة بمسالك العلة.

والإطلاق الأول هو ما اصطلاح عليه بعض الباحثين (التعليل المصلحي)^(٤).

والتعليل المقاصدي أو التعليل المصلحي لأحكام الشريعة ثار حوله خلاف طويل ونزاع متشعب استعصى على بعض العلماء تصنيف المذاهب فيه وتحقيقها تحقيقاً علمياً؛ لاتصاله بمسألة تعليل أفعال الله؛ وربما لهذا الاتصال الوثيق بهذا الأصل العقائدي، لم يوفق بعض العلماء في نسبة القول بعدم تعليل الأحكام إلى أصحابه، بتعميم هذا الرأي إلى أطراف لم تقل به البتة، أو حصره في أطراف محددة دون استغراق ذلك إلى بقية القائلين به، فالإمام شهاب الدين الزنجاني مثلاً ينسب إلى جماهير أهل السنة إنكار تعليل الأحكام بالمصالح والقول بأن الأحكام الشرعية عندهم (أثبتها الله تحكماً وتعبداً)^(٥)، أما ما قد يتعلق بها من

(١) التعريفات، الجرجاني، ص ٧٩.

(٢) المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، يوسف حامد العالم، ص ١٢٣.

(٣) البحر المحيط، الزركشي، ١٢٤/٥.

(٤) الشاطبي ومقاصد الشريعة، حمادي العبيدي، ص ١٢٤، بيروت، دار قتيبة، ط: ١، ١٩٩٢م.

(٥) تخريج الفروع على الأصول، شهاب الدين الزنجاني، ص ٣٨، ت: محمد أديب الصالح، بيروت مؤسسة الرسالة، ط ٥، ١٩٩٤م.

مصالح العباد، فإن ذلك (ثابت ضمناً وتبعاً لا أصلاً ومقصوداً)^(١)، ولم يستثن من هذا التعميم إلا الأحناف، ويذهب بعض الباحثين المعاصرين^(٢) إلى أن الإمام الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) - فقيه المقاصد الذي أصبحت تعرف به ويعرف بها - أيضاً لم يوفق في نسبة المواقف من التعليل لأصحابها حيث نسب القول بإنكار التعليل إلى الإمام فخر الدين الرازي^(٣) (ت ٦٠٦هـ). والحاصل أن العلماء بالنسبة لقضية تعليل الأحكام بالمصالح وعدم تعليلها أربع اتجاهات^(٤):

الاتجاه الأول: هذا الاتجاه أنكر تعليل الأحكام بالمصالح، وقد ترتب عن ذلك تركهم القياس والاستحسان والمصالح المرسلة، وسد الذرائع ونحوها من الأدلة التي تعود إلى أصل تعليل الأحكام، واكتفوا بالنصوص وحدها، فإذا لم يجدوا أخذوا بحكم الاستصحاب الذي هو الإباحة الأصلية^(٥) الثابتة بقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾^(٦)، وقد ترتب على إنكارهم أصل تعليل الأحكام إثبات الكثير من الفروع الفقهية الشاذة التي تخالف مقاصد الشارع.

الاتجاه الثاني: هذا الاتجاه ناقض مذهب الظاهرية وذهب إلى أن (مقصود الشارع الالتفات إلى معاني الألفاظ، بحيث لا تعتبر والنصوص إلا بها على

(١) المرجع نفسه.

(٢) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الريسوني، ص ٢٠٩.

(٣) هو أبو عبد الله محمد بن عمر فخر الدين الرازي، صنف في جل العلوم كتاباً أو أكثر، من مؤلفاته، مناقب الشافعي، اللوامع البينات، توفي سنة ٦٠٦ هـ. (ترجمته في البداية والنهاية، ٥٥/١٣، شذرات الذهب، ٢١/٣، طبقات الشافعية، ٦٥/٢).

- قال الرازي في التعليل: (الوصف الحقيقي إذا كان ظاهراً مضبوطاً جاز التعليل به، أما الذي لا يكون كذلك مثل الحاجة إلى تحصيل المصلحة ودفع المفسدة، وهي التي يسميها الفقهاء بالحكمة فقد اختلفوا في جواز التعليل به والأقرب جوازه) المحصول مع شرح نفائس الأصول، ٣١٨/٤.

(٤) أصول الفقه، محمد أبو زهرة، ص ٢٩٣، القاهرة، دار الفكر العربي، د. ت.

(٥) تاريخ المذاهب الفقهية، محمد أبو زهرة، ص ٥٠٦، القاهرة، دار الفكر العربي، د. ت.

(٦) البقرة، الآية: ٢٩.

الإطلاق، فإن خالف النص المعنى النظري أطرح وقدم المعنى النظري^(١)، وهؤلاء هم بعض الحنفية حيث قدموا الرأي على النص، وانضم إليهم من الحنابلة الإمام نجم الدين الطوفي^(٢) (ت ٧١٦ هـ).

الاتجاه الثالث: هو الاتجاه الوسط حيث اعتبروا الأمرين معاً على وجه لا يغلب فيه أحدهما على الآخر - المعنى والنص - وهؤلاء هم المالكية والحنفية وبعض الحنابلة، حيث قالوا بالتعليل المصلحي لكن من غير إلزام الله بل بتفضل منه ومنه، أما إذا تعارض النص والعقل فإنه يجب التفويض في فهم المقصد إلى الله تعالى (وهذا هو المذهب الوسط الذي عليه الراسخون في العلم والذي تعرف به مقاصد الشريعة)^(٣).

الاتجاه الرابع: وهذا الاتجاه تحفظ كثيراً في هذه المسألة واكتفى بالقول بأن المقاصد أو المصالح ليست عللاً للأحكام وإنما هي مجرد أمارات وعلامات عليها، وهؤلاء هم الشافعية وبعض الحنفية^(٤)، وقد لاحظ الآمدي أن التعليل بالعلامة المجردة ممتنع وأن الأقرب أن تكون العلة في الأصل بمعنى الباعث أي شاملة على حكمة صالحة أن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم^(٥).

والحاصل في أصل تعليل الأحكام الشرعية بالمصالح، أن التعليل أمر تقتضيه (طبيعة التشريع نفسه من حيث إن إرادة الشارع قد أفرغت في صيغة لغوية

(١) الموافقات، الشاطبي، ١٣٤/٣.

(٢) هو سليمان بن عبد القوي بن سعيد الطوفي، البغدادي الحنبلي، يعرف بنجم الدين الطوفي، ولد سنة ٦٧٣ هـ بطوفي في العراق، بها نشأ وتعلم، ثم انتقل إلى بغداد ودمشق، فاجتمع بكبار علماء عصره، أجاد الكثير من العلوم، توفي بالخليل عام ٧١٦ هـ، له مصنفات عدة منها: شرح مختصر الروضة في الأصول، الانتصارات الإسلامية على الفرقة النصرانية... (ترجمته في: الدرر الكامنة لابن حجر ٢/٢٩٥، شذرات الذهب، ٣٩/٣).

(٣) الشاطبي ومقاصد الشريعة، حمادي العبيدي ص ١٢٦، بيروت، دار قتيبة، ط ١، ١٩٩٢ م.

(٤) أصول الفقه، محمد أبو زهرة، ص ٢٩٤.

(٥) الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، ٢٢٤/٣.

تستهدف معناها غاية أو مقصداً شرعياً مرسوماً يتوخى الشارع الاجتهاد من أهله في تبيينه علماً، وتحقيقه وحمايته من قبل المكلف واقعاً وعملاً، وهذا المقصد هو روح النص ومعقوله وإلا كان التشريع بلا غاية، وذلك أمر لا يتصور وقوعه في التشريع الوضعي، فضلاً عن التشريع السماوي، وإلا كان العبث والتحكم وكلاهما لا يشرع^(١). والتعليل بهذا المعنى وسع أفق الفقه الإسلامي وكان له أثر كبير في إنتاج القواعد الفقهية التي تجمع متفرق المسائل، فلولا تعليل النصوص والربط بين الفروع المختلفة بروابط جامعة من علل مستنبطة من النصوص عامة، أو بعللة خاصة من نص خاص لما استوعب الفقه الإسلامي كثرة الحوادث الجديدة المختلفة عن محال الأحكام المنصوصة، وهو ما يعني توسيع مشمولات النص وتكثيرها حتى يستوعب أكبر قدر ممكن من القضايا فليس (الغرض منه إلا أن نعرف مقاصد الشارع الحكيم من النصوص)^(٢)، والتعليل بهذا المعنى لم يخل عصر من عصور الإسلام عن الكلام فيه يستوي في ذلك عصور الاجتهاد وعصور التقليد، فقد كان معنى حاضراً في كل مرحلة من مراحل التشريع، وغاية الأمر أن أهل الاجتهاد بحثوه بحثاً نظرياً، حيث إن المجتهد يعلل الأحكام من خلال اجتهاده دون الضوابط والقواعد التي تتم بها عملية التعليل، أما المقلد فقد حدد الضوابط والمحاذير المناسبة لعملية التعليل^(٣).

ورغم هذه المذاهب في التعليل فإن السؤال بقي مطروحاً هل التعليل المقصود هو تعليل القياس فقط أم أنه يشمل التعليل المصلحي؟. ذلك ما أتناوله في الفرع الثاني.

الفرع الثاني: علاقة التعليل بمقاصد التشريع.

إن (الاهتمام بالتعليل ليس أكثر من البحث عن منطق للخطاب الشرعي القائم على إثبات العلاقة الضرورية بين منطوق الحكم وتحقيق المقصد المراد

(١) بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، فتحي الدريني، ١/١٤٤.

(٢) ابن حزم، أبو زهرة، ص ٤٠٩.

(٣) تعليل الأحكام، مصطفى شلبي، ص ١٢.

منه، وهي العلاقة التي ترغم الفقيه على الخروج من اللفظ إلى معناه أو مضمونه الشرعي، ثم من هذا الأخير إلى مستوى تحقيق مقصوده في الواقع المعيش^(١).

فعلaque العلة (علة القياس الأصولي) بمقاصد التشريع (جلب المصالح ودرء المفاسد) تبدو لأول وهلة محفوفة بالتباس كبير، إذ القراءة الأولية لمواضع هذا اللفظ في المصنفات الأصولية القديمة الكثير منها يوحي بأن علة القياس تختلف عن المقصد أو المصلحة المقصودة بالحكم^(٢) والبعض الآخر يصدم هذا الإيحاء الأولي وينص على أنهما بمعنى واحد كما هو الحال عند الإمام الشاطبي (ت ٧٩٠ هـ) الذي ذهب إلى أن المراد بالعلل (الحكم والمصالح التي تعلقت بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي، فالمشقة علة في إباحة القصر والفطر في السفر، والسفر هو السبب الموضوع للإباحة، فعلى الجملة العلة هي المصلحة نفسها، أو المفسدة نفسها لا مظنتها كانت ظاهرة أو غير ظاهرة منضبطة أو غير منضبطة)^(٣). لكن القارئ لبحوث العلة كلها شروطها، ومسالكها، وتقسيماتها، يجد أنها خاصة بالعلة بمعنى الوصف الذي هو مظنة للحكمة وليس ذات الحكمة^(٤)، ولقد فرق الأصوليون بين العلة والحكمة على هذا النحو:

أولاً: معنى العلة عند الأصوليين. اختلفت تعاريف العلة عند الأصوليين (كل يرسمها برسم يصور لنا عقيدته في التعليل)^(٥)، فكل واحد يرسمها بصورة

(١) الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ابن الصغير، ص ١٨٤.

(٢) كما نص على ذلك الجصاص (ت ٣٧٠ هـ) بأن (علل الأحكام إنما هي أوصاف في الأصل المعلول ليست من علل المصالح في شيء)، انظر الفصول في الأصول ١٤١/٤، ت: عجيل جاسم النشمي، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط ٢، ١٩٩٤ م.

(٣) الموافقات، الشاطبي، ٤١٠/١.

(٤) المحصول مع شرح النفائس، الرازي، ١٣٧/٤. البحر المحيط، الزركشي، ١١١/٥. الإبهاج في شرح المنهاج، السبكي، ٩٣/٣. الإحكام في أصول الأحكام، الأمدي، ٣/٢٢٤. الفصول في الأصول، الجصاص ١٤١/٤.

(٥) تعليل الأحكام، شلبي، ص ١١٢.

تلائم وجهة نظر المدرسة العقدية التي ينتمي إليها وهذه التعريفات تنحصر في المعاني الآتية^(١):

- ١ - المؤثر الموجب للحكم بذاته.
 - ٢ - المؤثر الموجب للحكم بجعل الله تعالى له لا بذاته.
 - ٣ - المؤثر الموجب للحكم بمقتضى العرف والعادة.
 - ٤ - المعرف للحكم (الأمارات، والعلامات).
 - ٥ - الباعث للمكلف (الشارع) على تشريع الحكم.
 - ٦ - الباعث للمكلف على الامتثال.
 - ٧ - الوصف الظاهر المنضبط المشتمل على حكمة مناسبة للحكم.
 - ٨ - الحكم والمصالح التي تعلق بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلق بها النواهي، وهذا هو تعريف الإمام الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) المذكور سابقاً.
- ولقد توسع الأصوليون في شرح هذه التعريفات وبيان قيودها^(٢)، والذي يتمعن فيها يجد أن الستة الأولى منها مع ما أورده الأصوليون عليها من قيود وإضافات وتفسيرات يجد أنها متعددة من جهة الإضافة والاعتبار حيث إن كل فريق عرفها من زاوية من زواياها المتعددة ولم تكن متواردة نفيًا وإثباتًا على محل واحد، وكل ذلك لا يخلو من تأثيرات المذاهب المختلفة لعلم الكلام فهي مصطبغة بصبغتها، لذلك فإن التأليف الأصولي المعاصر قد أهملها واعتمد على

(١) إشكالية ثبوت الحكم بين النص والعلة، صالح قادر الزكي ٣٩، مجلة التجديد، الجامعة الإسلامية ع ٩، ٢٠٠١م.

(٢) الزركشي، البحر المحيط ٥ / ١١٢. الإبهاج في شرح المنهاج، السبكي، ٩٣ / ٣. الإحكام في أصول الأحكام، الأمدي، ٣ / ٢٢٤. الفصول في الأصول، الجصاص ٤ / ١٤١، نفائس الأصول في شرح المحصول، القرافي، ٤ / ١٣٧. الفصول في الأصول، الجصاص، ٤ / ١٣٧.

التعريفين الأخيرين^(١)، أو بالأحرى التعريف ما قبل الأخير الذي ينص صراحة على أن العلة تختلف عن الحكمة أو المصلحة بل إن هذه الأخيرة قد توجد مع العلة وقد لا توجد العلة بدونها كما في السفر مع الإفطار فقد توجد المشقة في السفر وقد لا توجد.

ثانياً: معنى الحكمة عند الأصوليين

إن تحصيل المصلحة ودفع المفسدة هي التي (يسمىها الفقهاء بالحكمة)^(٢)، فيكون المراد بالحكمة في إطلاقاتهم (ما يترتب على التشريع من مصلحة أو دفع مفسدة كدفع المشقة بالنسبة لشرعية القصر، ودفع مفسدة اختلاط الأنساب أو تحصيل مصلحة حفظ الأنساب بالنسبة لتحريم الزنى ووجوب الحد)^(٣)، والحكمة بهذا المعنى مرادفة لمقصود الشارع، وقد جاء التعبير عن معنى الحكمة في المصنفات الأصولية القديمة بألفاظ عدة منها: المظنة، والعلة الغائية، والمعنى.

والفرق بين علة القياس وهذا المعنى المعبر عنه بالحكمة (أن حكمة الحكم هي المصلحة المقصودة للشارع من تشريع الحكم، فهي ما قصد إليه الشارع من جلب نفع أو دفع ضرر أو رفع حرج، وأما علة الحكم فهي الأمر الظاهر الذي ربط به الشارع الحكم وبناءه عليه لأن من شأن ربطه به وبناءه عليه تحقيق حكمة الحكم)^(٤)، وبذلك يتضح (أن الحكمة هي النفع الظاهر أو دفع الفساد الذي قصد إليه الشارع عندما أمر أو نهى، والعلة هي الوصف الظاهر المنضبط الذي تتحقق فيه الحكمة في أكثر الأحوال لا في كل الأحوال)^(٥) فالتلازم بين الحكمة (المقصد) والعلة ليس تلازماً مطلقاً فقد توجد الحكمة ولا توجد العلة لذلك نص الأصوليون

(١) المرجع السابق.

(٢) المحصول مع شرح نفائس الأصول، الرازي، ٣١٨/٤.

(٣) تعليل الأحكام، شلبي، ١٣٦.

(٤) مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، عبد الوهاب خلاف، ص ٤٩، ٥، ١٩٨٢ م.

(٥) أصول الفقه، أبو زهرة، ص ٢٢٢.

على أن (الحكم يدور مع علته لا حكمته وجوداً وعدماً)^(١) ومما يلفت للانتباه (أن الشاطبي لم يجعل في هذا الصدد علل الأحكام المبحوث عنها مقاصد في ذاتها، والحال أنها في الحقيقة مقاصد وإن تكن مقاصد قريبة، بل جعلها كالعلامة على المقاصد أما المقاصد في ذاتها فهي مقتضى العلل من إيقاع الفعل أو عدم إيقاعه، وهذا ما يوافق ما جاء في المسلك الأول من اعتبار المقاصد في إيقاع الأفعال أو عدم إيقاعها وجعل مجرد الأمر والنهي طريقاً لمعرفتها)^(٢).

وإذا تضح الفرق بين العلة والحكمة، فإن السؤال الذي يطرح نفسه في تساوق منهجي مع تداعيات المسألة، لماذا لا يصبح التعليل بالحكمة بدلاً من التعليل بالعلة (بالمفهوم السابق)، وتصبح وحدة الحكمة توجب وحدة الحكم بدلاً من أن وحدة العلة هي التي توجب وحدة الحكم؟ خاصة وأن الحكمة هي التي لأجلها صار الوصف علة كما يقول القرافي^(٣) في التنقيح^(٤).

هناك شبه اتفاق بين الأصوليين على أن التعليل جاز بالوصف لتعذر التعليل بالحكمة^(٥).

إن الأصوليين متفقون على أن العلة الحقيقية للحكم هي الأمر الخفي المسمى حكمة، وأن الوصف الظاهر مظنة العلة لا نفس العلة لكنهم اصطلاحوا على إطلاق العلة عليه^(٦)، وذلك لأنهم وجدوا أن الشارع يقيم المظنة مقام

(١) إرشاد الفحول، الشوكاني، ص ٢٠٧.

(٢) فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، النجار، ص ١٥٣.

(٣) هو شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن القرافي الصنهاجي، انتهت إليه رئاسة المذهب المالكي، مشهود له بالبراعة في الفقه وأصوله، والتفسير والحديث وعلم الكلام والنحو، توفي سنة ٦٨٤ هـ، من مصنفاته: شرح تنقيح الفصول، الفروق... ترجمته في الديباج المذهب، ٦٤، شجرة النور الزكية، ١٨٨.

(٤) شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول، شهاب الدين القرافي، ص ٣٩٤، مصر، مكتبة الكليات الأزهرية، ط ١، ١٩٧٣ م.

(٥) المحصول مع شرح النفائس، الرازي، ٣٢٠/٤.

(٦) شرح العضد على مختصر ابن الحاجب، ص ٣٠٣، البحر المحيط، الزركشي، ٥/ ١١٢. نفائس الأصول شرح المحصول، القرافي، ٣٢٣/٤.

المظنون^(١)، لما تحمله هذه الإقامة من تحوط في ضبط الأحكام فجروا على عرف الشارع في ذلك، فالأصوليون (أرادوا ضبط التعليل بضوابط حتى لا تترك لاصطلاح كل واحد فيمنع الخلط في الاجتهاد بعد أن قرروا أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يعللون بالمصالح ويتبعونها في اجتهادتهم وذلك مبني على أن الأحكام الشرعية أي متعلقاتها معللة بمصالح العباد، والشارع إنما حكم بها على ما اقتضته مصالح العباد^(٢)، ولكنهم لم يضبطوا هذه المسالك^(٣). فما اشترطه الأصوليون في العلة من ضبط وظهور هو إجراء وقائي اقتضته مراحل الاجتهاد في ذلك الوقت، أما الأصل فهو (أن تعلل الأحكام بالمصالح المترتبة عليها، لأن تلك المصالح هي البواعث على وضع هذه الأحكام، وهي المقصودة منها، غير أن هذا يقتضي أن تكون المصالح محدودة، وترتبها على أسبابها بيناً واضحاً تدركه العقول ولا تختلف فيه...ولو كانت المقاصد كلها محدودة والارتباط بينها وبين الوسائل واضحاً باطراد لاكتفى المشرع في تشريعه ببيان المقاصد وترك للناس أمر تقدير الأفعال أو الوسائل المؤدية إليها)^(٤) كما في المشقة مع السفر فإن الشارع لم ينص على أن المشقة هي سبب الترخيص فحدها وضبطها بالسفر، من هنا نفهم قيمة ما قام به الأصوليون من ضبط للحكمة أو المصلحة حتى وإن لم يقر الصحابة رضي الله عنهم بذلك أما إذا كانت الحكمة في ذاتها ظاهرة منضبطة بدرجة ظهور وانضباط الوصف المعلل به تكون هي أولى بالتعليل لأنها هي الأصل، وقد اعتبر الآمدي أن هذا من محال الإجماع^(٥)، لأن (عسر الاطلاع على

(١) إقامة المظنة مقام المظنون أصل عام أخذ من نصوص الشريعة بطريق الاستقراء المفيد للقطع، ومن الدلالة على ذلك، تحريم الشارع الخلوة لأنها مظنة للزنى، ونهى ﷺ عن البيع والسلف وعن هدية المديان، أنظر تفصيل ذلك في نظرية المصلحة في التشريع الإسلامي لحامد حسين حسان، ص ٧٢.

(٢) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، ٢/٢٦٠، نظام الدين الأنصاري، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٣٢٢هـ.

(٣) إرشاد الفحول، الشوكاني، ٢٢٠.

(٤) أصول التشريع الإسلامي، علي حسب الله، ص ١٤٥، دار المعارف، د، ت.

(٥) الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، ٣/٢٢٤.

الحكمة^(١) هو الدافع إلى المنع بالتعليل بها لتجردها عن الضابط.

بعد كل ذلك يتقرر أن التعليل في أصله كان بالحكمة التي تعني مقصود الشارع، إلا أن الفقهاء كانوا يستعملون لفظ الحكمة أكثر من استعمالهم للفظ (المقصد التشريعي)، وهذا ما جزم به بعض الفقهاء من أن (الحكمة في اصطلاح المتشرعين هي المقصود من إثبات الحكم أو نفيه، وذلك كالمشقة التي شرع القصر والإفطار لأجلها)^(٢)، واستناداً إلى ذلك فإن العلة القياسية التي بحثها الأصوليون هي تخصيص للحكم التشريعية أو المقاصد حسب ما اقتضته أصولهم المنهجية في الاجتهاد التي كانت تتجه نحو الضبط والتحوط بالقدر الذي تفرضه طبيعة الاجتهاد وطبيعة التشريع.

ولقد كان اتجاه التحوط والضبط محل انتقاد من بعض الباحثين المعاصرين في أصول الفقه عموماً، إذ اعتبروا ضبط الأصوليين للحكمة بالعلة فصل تعسفي بين الحكم ومقصده وحسراً غير وجيه لحكمته فيما اصططلحوا عليه اسم العلة، بل اعتبر بعضهم أن (ربط العلة نفسها منصوصة أو مستنبطة بالنص وتقييدها بالضوابط المعروفة، والفصل بينها وبين الحكمة الأليق به أن يلحق في مجالات الفضائل لا التعليل الفقهي المنتج وبذلك عاد الأمر إلى النص ثانية ليصبح هو المنطلق، وبهذه الطريق لم تعد قضية التعليل قادرة على بلوغ المدى الأخير بحيث تعود في نهاية الأمر إلى بلورة الفكر المقاصدي الكلي بحيث يكون القياس بعض تجلياته أو واحداً منها)^(٣)، مع أن الفقهاء أو الأصوليين في اتجاههم إلى الضبط والتحوط في تحديد المعاني التي تبنى عليها الأحكام الشرعية متأثرون بنزوع الشرع إلى ذلك، إذ (الشرعة لما قصدت التيسير على الأمة في امتثال أحكامها وإجرائها في سائر الأحوال عمدت إلى ضبط وتحديد يتبين بهما جلياً وجود

(١) المحصول مع شرح النفائس، الرازي، ص ٣٢١/٤.

(٢) المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى هل إفريقيا والأندلس والمغرب، أبو العباس الونشريسي، ٣٤٩/١، خرجه جماعة من الفقهاء، وزارة الأوقاف المغربية، ١٩٨١م.

(٣) سلسلة آفاق التجديد (مقاصد الشريعة)، عبد المجيد الرفاعي، حوار مع طه جابر العلواني، ٧٧، لبنان، دار الفكر المعاصر، سوريا، دار الفكر، ٢٠٠١م.

الأوصاف والمعاني التي راعتها الشريعة^(١) من عدم وجودها، وهذا هو التفسير الصحيح لاتجاههم في التعليل على الاقتصار بالأوصاف الظاهرة المنضبطة مع تصريحهم بأن تلك الأوصاف يحصل من وجودها معنى هو المسمى بالحكمة أو المصلحة أو مقصود الشارع، ولقد استقرى الشيخ الطاهر بن عاشور من طرق الانضباط والتحديد في الشريعة ست وسائل هي^(٢):

الوسيلة الأولى: الانضباط بتمييز الماهيات والمعاني تمييزاً لا يحتمل الاشتباه بحيث تتضح خواص الماهية وآثارها المترتبة عليها، مثل طرق القرابة الميينة في أسباب الميراث، وفي تحريم من حرم نكاحه، فلم يبين ذلك على ما لا ينضبط من الماهيات كالمحبة والصدقة، والنفع والتيني.

الوسيلة الثانية: مجرد تحقق مسمى الاسم، كنوط الحد في الخمر، بشرب جرعة من الخمر، لأنه لو نيط الحد بحصول الإسكار لاختلف ذلك باختلاف الأشخاص فيتعذر ضبطه، ولا يتحقق حال حصول الحد إلا بعناء والتباس، ومثال ذلك أيضاً نوط صحة بيع الثمار بحصول الاحمرار والاصفرار في أصناف التمر، ونوط تقرر إكمال المهر بمجرد المسيس.

الوسيلة الثالثة: التقدير، ومثاله أنصبة الزكاة في الحبوب والنقدين، وعدد الزوجات ونهاية الطلاق.

الوسيلة الرابعة: التوقيت، ومثاله مرور الحول في زكاة الأموال، ومرور أشهر في الإيلاء، والحول في بعض العيوب.

الوسيلة الخامسة: الصفات المعينة للماهيات المعقود عليها، كتعيين العمل في الإجارة، وكالمهر والولي في ماهية النكاح لتمييز عن السفاح.

الوسيلة السادسة: الإحاطة والتحديد، كما في إحياء الموات فيما بعد عن

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، ٣٧١. وانظر هذا المعنى عند الشاطبي، الموافقات، ٥٦٢/٢.

(٢) نفسه ص ٣٧٣.

القرى بحيث لا يصل إلى الأرض دخان القرية، وكمنع الاحتطاب من الحرم عدا الإذخر.

وقد تلجأ الشريعة إلى الوسيلتين معاً في ضبط معنى من المعاني لا يكفي انفراد واحدة بضبطه، ومثال ذلك ضبط صفة الغنى الموجب للزكاة بالتقدير والتوقيت، فالزكاة تجب بملك النصاب وحولان الحول اللذان يعتبران ملازمان للغنى.

وعلى هذا المنحى الضبطي المستقرى من تصرفات الشارع يمكن فهم جهود الأصوليين في التفريق بين العلة والحكمة، فهذا المنحى الضبطي مستمد من نفس الشرع ولم يبتدعه الفقهاء تضييقاً وتشديداً على الناس كما توحى بذلك بعض الدراسات المعاصرة إذ طبيعة التشريع تقتضي هذا الضبط وهذا التحديد حتى وإن تخلفت بعض الجزئيات عن القانون الضابط، إذ (القاعدة الكلية لا تقدح فيها قضايا الأعيان ولا نواذر التخلف)^(١).

المطلب الثاني: طرق النص على العلة وأثرها في بيان المقاصد

إن التحليل معنى من المعاني، والمعاني بطبيعتها تستقى من المباني، لذلك فلا سبيل إلى معرفة العلل المنصوصة سوى الصور اللفظية المصاغة حسب قواعد نظم الكلام، لذلك فإن الصلة العضوية بين الحكم الشرعي وصيغته اللفظية كانت مبحثاً متميزاً عند الأصوليين القدماء؛ لتأكدهم بأن العلم بأحكام الشرع مرتبط (بمعرفة أحكام النظم والمعنى)^(٢)؛ من هنا كثرت عنايتهم بالمباني اللغوية وصور التعبير عن مراد المتكلم للوصول (إلى مقاصد الشارع عامة، وإلى الحكمة في هذه المقاصد وبالتالي إلى علل الأحكام الصادرة منه إلى المكلفين، ولذلك فإن الحرص على الوصول إلى مقاصد الشريعة قد جعلهم يستعينون بعلوم اللغة العربية غير أنهم لم يكتفوا بالاستعانة بل عملوا على تسخير جانب من المباحث اللغوية

(١) الموافقات، الشاطبي، ٣٩١/١.

(٢) أصول البزدوي مع كشف الأسرار، البزدوي، ص ٢٦/١، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٧٤م.

لمصالح أغراضهم الأصولية التي من أهمها معرفة العلة الشرعية^(١).

والتعليل كمعنى من المعاني قد نجده في نصوص الشارع مصرحاً به بواسطة لفظ لا يستعمل في اللغة إلا للتعليل، أو نجده في بنية نظامية معينة تدل على معنى العلية لأن سياق الكلام كما يمكن أن يدل على العلية فإنه يمكن أن يدل على العلية^(٢) لأن الوضع اللغوي يفرض ذلك كما يقول الآمدي (ت ٦٣١ هـ) : (بأن يكون التعليل لازماً عن مدلول اللفظ وضعاً لا أن يكون اللفظ دالاً بوضعه على التعليل)^(٣).

وفيما يلي أدرس كل طريق من طرق النص على العلة ونعاين مدى أثر النص على العلة في حد المقصد الشرعي المتعلق بتلك العلة.

الفرع الأول: النص على العلة

هو ما كانت دلالة على العلية ظاهرة سواء كانت قطعية أو محتملة^(٤)، والنص باعتباره مسلكاً من مسالك العلة يختلف عن مفهوم (النص) في دلالات الألفاظ، فالمقصود به في مسالك العلة الدليل النقلي الذي يقابل الدليل العقلي، فيشمل بهذا المعنى (الظاهر)، لذلك قسم الأصوليون النص كمسلك من مسالك العلة إلى صريح وظاهر.

(١) مسالك العلة وقواعد الاستقراء، محمود يعقوبي ص ٨٠.

(٢) البحر المحيط، الزركشي، ١٨٧/٥.

(٣) الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، ٢٧٩/٣.

(٤) شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول، ص ٣٠٠. البرهان، للجويني ٢/ ٨٠٦. روضة الناظر، ابن قدامى مع شرح الطوفي ٢/ ٢٥٧. الإحكام للآمدي، ٣/ ٥٥. شرح التلويح، للتفتازاني، ٢/ ٦٨. حاشية العطار على جمع الجوامع، ٢/ ٣٠٥، منع الموانع عن جمع الجوامع، عبد الوهاب بن علي السبكي، ص ٢١٢، ت: سعيد بن علي محمد الحميري، بيروت دار البشائر الإسلامية، ط ١، ١٩٩٩م. التحصيل من المحصول الأرموي، ٢/ ١٨٧، ت عبد الحميد علي أبو زيد، مؤسسة الرسالة ط ١، ١٩٨٨م، الأنصاري، فواتح الرحموت، ٢/ ٢٩٥، إرشاد الفحول، الشوكاني، ص ٢١٠.

أولاً: النص الصريح

وقد عرفه الأصوليون تعاريف كثيرة^(١) لعل أوضحها (الذي لا يحتاج فيه إلى نظر واستدلال بل يكون اللفظ موضوعاً في اللغة له)^(٢).

وسأذكر الألفاظ الدالة على التعليل الصريح مع ربطها ببيان المقاصد الشرعية من حيث الثبوت أو العموم أو الخصوص على أنني سأقتصر في ذكرى لألفاظ التعليل على نماذج فقط للإشارة إلى فائدة كل مسلك .. وهو ما يقودنا إلى الاكتفاء ببعض الألفاظ الموجودة حقيقة في نصوص القرآن الكريم أو السنة النبوية^(٣)، والتي كان لها أثر عملي في التعليل أو بيان المقاصد الشرعية على اعتبار أن العلة هي ذات المقاصد أو هي مجرد علامة على المقاصد.

ولقد اختلف الأصوليون في حصر ألفاظ التعليل الصريح، فهناك ألفاظ يعدها بعضهم من الصريح، وبعضهم يعدها من الظاهر، وبعضهم يعدها من مجرد الإيماء إلى العلة.

وللتعليل الصريح ألفاظ عدة منها لفظ (كي)، ذهب جمهور الأصوليون إلى عدّها من ألفاظ التعليل الصريح، ومنهم الإمام الجويني (ت ٤٧٨ هـ)^(٤)، وخالف في ذلك الرازي^(٥)، ومثاله في التعليل قوله تعالى: ﴿مَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ

(١) المراجع السابقة.

(٢) البحر المحيط، الزركشي، ١٧٨/٥.

(٣) ذكر بعض الأصوليون في هذا المسلك الكثير من الألفاظ التي تستعمل للتعليل في لغة العرب لكنها غير موجودة في نصوص القرآن الكريم أو السنة النبوية.

(٤) هو عبد الملك بن يوسف بن عبد الله بن محمد الجويني، يلقب بضياء الدين وإمام الحرمين، ولد سنة ٤١٩ هـ تعلم من والده، وغيره من علماء عصره كأبي القاسم الإسكافي، غادر موطنه الأصلي، وطاف ببلدان كثيرة لنشر العلم، توفي سنة ٤٧٨ هـ، من مؤلفاته البرهان في أصول الفقه، غياث الأمم في التياث الظلم، الكافية في الجدل، وغيرها. (ترجمته في طبقات الشافعية الكبرى، ١٦٥/٥، طبقات الشافعية، ٢٥٦/٢، وفيات الأعيان، ١٦٧/٣).

(٥) البحر المحيط، الزركشي، ١٨٥/٥.

الْأَغْنِيَاءَ مِنْكُمْ^(١). وعلى اعتبار أن العلة هي ذات المقصد، فإن المقصد الشرعي من شرع هذا الحكم والمتمثل في قسمة الفيء والذي عرف بالنص الصريح هو تداول الأموال^(٢) ورواجها وعدم استقرارها في أيدي طائفة محدودة من الناس إذ ذلك لا يخدم المصلحة العامة المرجوة، ومثل ذلك لفظ (لأجل)، فإنه صريح في التعليل^(٣) كما في قوله ﷺ (إنما نهيتكم لأجل الدافة)^(٤)، فالمقصد التشريعي من المنع من ادخار لحوم الأضاحي هو إعانة هؤلاء الوافدين وواضح أن (صرائح التعليل ليست مما يخفى)^(٥).

فيكون المقصد الثابت بهذا الطريق مقصداً مقطوعاً به لأنه جاء بأعلى درجات الدلالة وهي التصريح، والقدر التعريفي للتعليل الصريح المقصد هو قدر محدود لا يتجاوز دائرة الثبوت، أما الملامح الأخرى للمقصد أو بقية أوصافه فلا نستفيدها بهذا التعليل الجزئي لهذا الحكم، فهذا التعليل لا يجيب عن الاستفهام المتعلق بمدى ذاتية هذا المقصد أو مجرد كونه وسيلة إلى مقصد آخر، وإذا فهمنا بأن تداول المال هو وسيلة لتحقيق حفظ المال في الشريعة الإسلامية، فإن ذلك نفهمه بطريقة المناسبة وليس بطريقة التعليل الصريح.

ثانياً: النص الظاهر

وهو أن يستعمل اللفظ في التعليل وفي غيره من المعاني^(٦)، ويكون بعدة

(١) الحشر، الآية: ٩.

(٢) التداول في اللغة: هو التناقل، واندال القوم أي تحولوا من مكان إلى مكان، وتداولته الأيدي أي تعاقبته وأخذته هذه مرة وهذه مرة، انظر: القاموس المحيط، ٣/٣٧٧.

(٣) شفاء الغليل، الغزالي، ١٦.

(٤) مسلم، كتاب الأضاحي، باب بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي، رقم ٣٦٤٣، النسائي، كتاب الضحايا، باب الادخار من الأضاحي، ٤٣٥٥، أبي داود، الضحايا، باب في حبس لحوم الأضاحي، ١٤٢٩، أحمد، مسند العشرة، أول مسند عمر بن الخطاب، ٣٦٨، مالك، الضحايا، ادخار لحوم الأضاحي، ٩١٨.

(٥) شفاء الغليل، الغزالي، ص ١٧.

(٦) البحر المحيط، الزركشي، ١٨٩/٥. نهاية السؤل، الإسنوي، ٨٣٩/٢.

ألفاظ منها^(١) (إن المكسورة)، كقوله عليه الصلاة والسلام في تعليل طهارة سؤر الهرة (إنها من الطوافين عليكم والطوافات)^(٢)، و(الباء) كما في قوله تعالى في تعليل بعض أحكام الشرائع السابقة: ﴿فَيُظْلَمُ مِنْ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمًا عَلَيْهِمْ...﴾^(٣)، على أنه ينبغي التنبيه دائماً أن تصنيف هذه الحروف في التعليل الصريح أو الظاهر من المحال التي اختلف الأصوليون فيها^(٤).

والأداء الكشفي للتعليل غير الصريح بالنسبة لمقاصد التشريع هو نفسه أداء التعليل الصريح، إلا أن الصريح يقدم عليه حال التعارض.

إذ دلالة التعليل الصريح على العلية دلالة قطعية بخلاف النص أو الإيماء^(٥).

الفرع الثاني: الإيماء إلى العلة

أ - معنى الإيماء لغة: هو التنبيه والإشارة^(٦).

ب - اصطلاحاً: إن دلالة الإيماء على العلة في نصوص التشريع تكون بالالتزام لا بالوضع. فهي دلالة لزومية وليس حرفية، لذلك عرفوه بأنه: اقتران وصف بحكم لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان الكلام بعيداً عن فصاحة كلام الشارع؛ لأن كلام الشارع منزّه عن الحشو الذي لا فائدة فيه^(٧). فهذا الاقتران

(١) شرح تنقيح الفصول، القرافي، ص ٣٩٠.

(٢) أبو داود، كتاب الطهارة، باب سؤر الهرة رقم ٦٨. النسائي كتاب الطهارة باب سؤر الهرة، رقم ٦٧، وفي كتاب المياه، باب سؤر الهرة، رقم ٣٣٨. أحمد، باقي مسند الأنصار، حديث أبي قتادة الأنصاري رقم ٢١٥٣٥، ٢١٥٨٦. الدارمي كتاب الطهارة، باب الهرة إذا ولغت في الإناء، رقم ٧٢٩.

(٣) مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، الشريف التلمساني، ص ٥١٤، ت: محمد علي فركوس، الجزائر، دار تحصيل العلوم، ١٩٩٩م. النساء، الآية: ١٦٠.

(٤) البحر المحيط، الزركشي، ١٩٠/٥. المحصول مع شرح النفائس، الرازي، ١٤٨/٤.

(٥) أصول الفقه الإسلامي، شلبي، ص ٢٣٨.

(٦) المصباح المنير، الفيومي، ص ٣٤٧.

(٧) مختصر المنتهى مع شرح العضد، ابن الحاجب. ٣١٥، البحر المحيط، الزركشي، ٥/ =

قرينة تومئ إلى العلة، لأنه على الراجح لا فائدة منها إلا ذلك^(١).

وللإيماء طرق عدة، ذكر الرازي أنها (على خمسة أنواع)^(٢) وسأكتفي بالاختصار على بعضها وذلك ليحصل التنبيه إلى المحترزات التي تصاحب دلالة الإيماء على التعليل ومن ثم ضبط دلالاته على مقاصد التشريع.

من بين طرق ثبوت التعليل بالإيماء:

١ - ترتيب الحكم على الوصف بالفاء: كما في قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^(٣)، وكقوله ﴿إِذَا قُتِلْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾^(٤)، وقوله: ﴿فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ﴾^(٥)، وقوله عليه الصلاة والسلام: (من أحيأ أرضاً ميتة فهي له)^(٦)، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَيْسِتِكُمْ الْمُؤْمِنَاتِ﴾^(٧)، وقوله تعالى: ﴿فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً

= ١٩٧. نشر البنود على مراقي السعود، العلوي، ١٥٢/٢. الإحكام في أصول الأحكام، الأمدي، ٢٧٩/٣. حاشية العطار على جمع الجوامع ٣٠٩/٢. نهاية السؤل، الإسنوي ٨٤٢/٢. التحصيل من المحصول، الأرموي، ١٨٨/٢. نفائس الأصول مع المحصول، القرافي، ١٥٩/٤.

(١) البحر المحيط، ١٩٧/٥. حاشيته العطار على جمع الجوامع، ٣٠٩/٢، الأرموي، التحصيل من المحصول، الأرموي، ١٨٨/٢.

(٢) المحصول مع شرح نفائس الأصول، الرازي، ١٥٣/٤.

(٣) المائدة، الآية: ٣٨.

(٤) المائدة، الآية: ٦.

(٥) البقرة، الآية: ٢٨٢.

(٦) البخاري، كتاب المزارعة، باب من أحيأ أرضاً مواتاً رقم ٢١٦٧ و ٦١٦٧. سنن الترمذي،

كتاب الأحكام عن رسول الله، باب ما ذكر في إحياء الأرض الموات، رقم ١٣٠٠.

الدارمي، كتاب البيوع، باب من أحيأ أرضاً ميتة فهي له رقم ٢٤٩٣. أبو داود، كتاب

الخراج والإمارة والفيء، باب إحياء الموات، ١٣٠٠. مسند أحمد أول مسند البصريين،

من حديث سمرة بن جندب، ١٩٣٦٧، ١٣٣٦٨، ١٣٦٨ . . .

(٧) النساء، الآية: ٢٥.

فَتَيَمَّمُوا^(١)، وقوله: (لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوها أثمانها)^(٢)، (فدل ذلك على أن القطع معلل بالسرقة، وأنها سببه، وأن سبب الوضوء الصلاة، وسبب تكفل الولي بإملاء الحق ضعف المولى عليه وسفاهه وعجزه، وسبب ملك الموات الإحياء، وسبب إباحة نكاح الإماء العجز، وسبب جواز التيمم فقد الماء... وسبب اللعنة أكلهم أثمان الشحوم)^(٣).

ففي هذه الأمثلة - وغيرها كثير - تنبيه على إضافة الأحكام إلى العلل والأسباب، لكن دلالة الفاء على العلية لا ترقى إلى درجة القطع، كما في دلالتها على علة لقطع في السرقة فإنها ليست دلالة صريحة، إذ الفاء لا تدل على العلية بالوضع اللغوي بل هي تشعر بها فقط في سياق خاص حدده علماء اللغة العربية بالاستقراء من بين أمور أخرى تدل الفاء عليها أيضاً، ودلالتها على العلية أو السببية تكون حال كون الفاء عاطفة لحدث على آخر، مثل قوله تعالى: ﴿فَوَكَزَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ﴾^(٤)، فوضع الفاء في هذا السياق يشعر أن الذي تقدمها سبب في الحدث الذي تلاها لكن هذا الإشعار بالعلة هو مجرد أمر غالب، فقد تأتي بهذا الوضع لكن دلالتها هي مجرد الترتيب، كما في قوله تعالى: ﴿فَرَأَى إِلَهُهُ فَجَاءَ يَعْجَلَ سَمِينَ﴾^(٥) فالفاء هنا لم تدل على العلية، وإنما على مجرد ترتيب الحدثين، فبالاستقراء يثبت أن الفاء لا تفيد العلية بلفظها، فلا يكفي أن يعطف حدث على حدث، حتى يفهم من العطف أن الحدث الأول علة للثاني^(٦)، لذلك

(١) النساء، الآية: ٤٣.

(٢) البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء باب ما ذكر عن بني إسرائيل، رقم ٣٢٠١. مسلم، كتاب المساقاة باب تحريم بيع الخمر والميتة والأصنام رقم ١٩٦١. ابن ماجة، كتاب الأشربة، باب التجارة في الخمر، رقم ٣٣٧٤. النسائي، الفروع المعتبرة، النهي عن الانتفاع بما حرم الله عز وجل، رقم ٤١٨٤... الدارمي، كتاب الأشربة، باب النهي عن بيع الخمر وشرائها، رقم ٢٠١٢. أحمد، مسند العشرة المبشرين بالجنة، رقم ١٦٥....

(٣) شفاء الغليل، الغزالي، ص ١٨.

(٤) القصص، الآية: ١٥.

(٥) الذاريات، الآية: ٢٦.

(٦) مسالك العلة، محمود يعقوبي، ص ٨٢.

(فإن العلاقة بين الحدثين هي التي توجه (الفاء) للتنبيه على العلة متى كان الحدث الأول صالحاً لأن يكون علة للحدث الثاني، فتكون دلالة الفاء على العلية بالتنبيه إليها متوقفة على إدراك العلاقة بين الحدثين. والذي نعرفه هو أن علاقة العلية مدرك عقلي صرف يحصل في الذهن عند إدراك التعاقب بين حدثين متناسبين تناسباً مستقرى بالتجربة والتكرار)^(١)، ومن هنا ندرك منطقية ما ذهب إليه بعض الأصوليين من اشتراط المناسبة في العلة المنصوصة بهذا الطريق وبعضهم نص على أن العلية تستفاد مع عدم المناسبة^(٢)، وإن كان الغزالي رحمه الله اعتبر أن مجرد الصيغة بوضعها اللغوي كافية في التعليل في هذا المقام دون اشتراط المناسبة، وهو مع ذلك لا ينكر أن تعضد الصيغة بمناسبة العلة (أظهر في الظن، وأسبق إلى الفهم)^(٣).

وما يعيننا في هذا المبحث هو أن المعرفة بالعلل المنصوصة إيماء؛ تفضي إلى التعريف بمقاصد الأحكام الشرعية التي اقترنت بها باعتبار تلك العلل علامات على هذه المقاصد. كما في القطع فإنه علامة على مقصد الزجر (فكل ذلك تنبيه على إضافة الأحكام إلى الأسباب ونصب الأسباب عللاً فيها حتى يقال: تكفل الولي بالإملاء وإن ورد في التداين، فالحكم غير مقصور على التداين بل يجري في سائر التصرفات المتعلقة بالمصلحة لتعدي العلة في أمثال ذلك)^(٤)؛ لذلك فقد يترك ظاهر هذه الدلالات على العلة ليتجه إلى تثبيت عين المقصد من الحكم علة كما في قوله ﷺ: (لا يقضي القاضي وهو غضبان)^(٥) فظاهره يدل على

(١) المرجع نفسه.

(٢) روضة الناظر مع شرح الطوفي، ابن قدامة، ٣/٣٦٢.

(٣) شفاء الغليل، الغزالي، ص ٢٠.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٨.

(٥) البخاري، الأحكام، باب هل يقضي القاضي وهو غضبان، رقم ٦٦٢٥. مسلم الأفضية، كراهة قضاء القاضي وهو غضبان، رقم ٣٢٤١. الترمذي، كتاب الأحكام، باب ما جاء لا يقض القاضي وهو غضبان، رقم ١٢٥٤. النسائي، كتاب القضاء، باب ذكر ما ينبغي للحاكم أن يجتنبه، رقم ٥٣١١، ابن ماجه كتاب الأحكام، باب لا يحكم الحاكم وهو غضبان، رقم ٢٣٠٧.

أن العلة هي الغضب، لكن لما تحققنا أن الغضب اليسير لا يمنع من استيفاء الفكر، وأن هناك أسباباً أخرى تؤدي إلى تشويش الفكر علمنا أن العلة ليست هي الغضب بل هي تشويش الفكر^(١)، وليس في ذلك إهدار لدلالة الغضب المنصوص أو تعطيل للإيماء الوارد في النص على عليته، وغاية ما في الأمر (أن أصل التعليل عقل من الإضافة ولكن احتمال أن يقال: التحريم معلن بالغضب لعينه، واحتمل أن يقال هو معلن به لمعنى يتضمنه ويلزمه لا لعينه وهو ضعف العقل في الغضب)^(٢)، لكن السؤال الذي تفرضه إشكالية البحث ما هو ضابط ترجيح أحد الاحتمالين، أو بعبارة الغزالي (إذا ترددت الإضافة بين جهتين فمن المفتقر إلى الدليل؟)^(٣)، خاصة وأن هناك فرق كبير بين حمل الغضب على ذاته وبين حمله على أثره المتمثل في تشويش الذهن، ولا شك أن الذي يطالب بالدليل هو الخارج عن دلالة المنطوق والمثبت للمعاني التي يتضمنها الغضب، أما ما يصلح دليلاً لذلك فهو تعضده بالمناسبة، إذ تعليل الحكم بعين الغضب لا مناسبة فيه، وإضافته إلى ما يتضمنه مناسب لتصرفات الشرع ومعهوده في شرع الأحكام وفي هذا إشارة إلى التكامل بين المسالك المنصوصة والمستنبطة في تحديد المقصد الشرعي من العلل المنصوصة إيماء.

٢ - ترتيب الحكم على الواقعة:

وهو من المواضع المشعرة بالتعليل^(٤) والتي تفرد بها الأصوليين دون علماء اللغة وذلك كأن يصدر حكم عن النبي ﷺ عند حدوث واقعة معينة كما في إيجاب الكفارة على الأعرابي الذي انتهك حرمة رمضان بجماع زوجته، فقد روي أن أعرابياً جاء للنبي ﷺ فقال: (هلكت وأهلك، فقال له النبي ﷺ ماذا صنعت؟ فقال واقعت أهلي في نهار رمضان عامداً فقال له ﷺ اعتق رقبة)^(٥)، فإنه يدل

(١) المحصول مع شرح النفائس، الرازي، ١٥٨ / ٤.

(٢) شفاء الغليل، الغزالي ص ٣٤.

(٣) المرجع نفسه. ٣٥.

(٤) مختصر المنتهى مع شرح العضد، ص ٣١٥. التحصيل من المحصول، ١٨٨ / ٢.

(٥) البخاري، كتاب الصوم، باب إذا جامع في رمضان ولم يكن له شيء فتصدق عليه، رقم =

على كون الوقاع في نهار رمضان علة للعتق، لعلمنا أن الأعرابي إنما سأل النبي ﷺ عن حكم واقعته شرعاً، وأن النبي ﷺ إنما ذكر ذلك الحكم جواباً له، فكأن الجواب في كلام المجيب يتحول إلى قضية شرطية^(١) (واقعت فكفر)، وقد علمنا سابقاً أن الوصف (إذا رتب الحكم عليه في كلام الشارع بفاء التعقيب تحقيقاً، فإنه يكون علة، فكذا ذلك إذا كان الحكم مرتباً عليه بفاء التعقيب تقديرًا)^(٢) كما في هذه الحالة، ويلاحظ هنا أن هذا النوع من التعليل مرتبته في الظهور أقل من السابق لكون الفاء فيه مقدرة وفي المقام الأول محققة^(٣)، وقد استرسل الأصوليون في تحليل مدى دلالة هذا المسلك على العلية مع حصر الفروض التي يمكن أن تصرف هذه الدلالة عن العلية، فبحثوا من بين ما بحثوه مدى ارتباط جواب النبي ﷺ بسؤال السائل ومدى تأثير ذلك في إثبات العلية أو نفيها، وبحثوا أيضاً الحدود التي تتدخل فيها المناسبة في تثبيت العلل المنبه لها بهذا المسلك خاصة وأن الكثير (من المناسبات والإخالات عطلها الشرع ولم يلتفت إليها ولم يحكم بموجبها، ولا أقام لها في نظره وزناً)^(٤)، وهو ما يمثل شاهداً على ضخامة ودقة الجهود العلمية السابقة في محاولة تبين المقصد التشريعي من النص وشاهداً أيضاً على الحذر الذي تحلوا به في مثل هذه المضايق والذي تفرضه طبيعة هذه المهمة.

-
- = ١٨٠٠، رقم ٢٤١٠، مسلم، الصيام تغليظ في نهار رمضان، رقم ١٨٧٠ و ١٨٧١
 ١٨٧٢، الترمذي، كتاب الصوم عن رسول الله، باب ماجاء في كفارة الفطر في نهار رمضان، رقم ٦٥٦، ابن ماجه، كتاب الصيام، باب كفارة من أتى أهله في رمضان، رقم ٢٠٤٢، أحمد، مسند المكثرين من الصحابة، مسند أبي هريرة رقم ٧٤٥٣، مالك، كتاب الصيام، باب كفارة من أفطر في رمضان رقم ٥٨٢، الدارمي، كتاب الصوم، باب في الذي يقع على امرأته في شهر رمضان نهاراً رقم ١٦٥٤.
 (١) الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي ٣، ٢٨٠/ البحر المحيط، الزركشي، ١٩٩/٤.
 شفاء الغليل، الغزالي، ص ٢٠.
 (٢) الإحكام، الآمدي ٣/ ٢٨١.
 (٣) شفاء الغليل، الغزالي، ص ٢٠. الإحكام، الآمدي، ٢٨١/٣.
 (٤) شفاء الغليل، الغزالي، ٢١.

لذلك فإن كل الجهود التي بذلها الأصوليون في ضبط العلة المنصوصة هي جهود في الحقيقة لتحرير المقاصد خاصة وأن العلل المنصوصة تفضي بتلقائية كبيرة إلى التعريف بمقاصد التشريع.

ومما تنبغي الإشارة له أن دلالة العلل المنصوصة على المقاصد الشرعية غالباً منحصرة في المقاصد الجزئية أو المقاصد الخاصة ببعض أبواب الشريعة كمقاصدها في البيوع، أو مقاصدها في النكاح، أما المقاصد الكلية فإن النص على العلل الجزئية لا يكفي في تبينها.

لذلك فقد انتقد النظر الجزئي للمقاصد من الكثير من الباحثين المعاصرين الذين أكدوا على ضرورة تقديم قراءات جديدة لكيفيات استفادة المقاصد من النصوص الشرعية التي يجب أن تتجاوز البحث في العلل الجزئية المنصوصة، واستكروا الجمود على هذه المقاصد واعتبروا الوقوف عندها بأنه (اتجاه يتجاهل المسيرة الحتمية وينسب إلى آراء العصر الذهبي الوزن الكافي لتحدي قانون التطور أو التاريخ)^(١)، ومن هذا المنطلق بدأت الدعوة إلى قراءة جديدة للمقاصد المنصوصة تتميز عن القراءة الموروثة التي يجب التسليم بتاريخيتها وظرفيتها في نظرهم، والهدف من هذه القراءة الجديدة هو (البحث في جملة من الأصول المقاصدية التشريعية التي من شأن اعتمادها التقريب بين مدارك الفقهاء والتوحيد في منطلقاتهم النظرية)^(٢)، كما أن هذه القراءة تهدف (إلى تجاوز المنحى التجزيئي في تفهم أحكام الشريعة بمراتبها المختلفة، ومن ثم معالجة المشكلات التي تواجه المسلمين وفق رؤية كلية تنزل الحلول الشرعية على الوقائع والنوازل من حيث هي حالات جماعية تهتم الأمة في مجموعها أو فئات واسعة منها لا مما هي حالات وقضايا خاصة)^(٣)، فهذه القراءة تسعى للوصول إلى النظريات الأساسية والتصورات الرئيسة المسيطرة على مجموعات التشريع في كل باب من

(١) مناظرات في أصول الشريعة، تركي، ص ٥٠٨.

(٢) نظرية المقاصد عند ابن عاشور، الحسني، ص ٩٨.

(٣) مقدمة تحقيق مقاصد الشريعة للشيخ الطاهر بن عاشور، محمد الطاهر الميساوي، ص

أبواب الشريعة^(١)، وبطبيعة الحال فإن هذه المقاصد المنتزعة من مجموع النصوص القرآنية تختلف عن المقاصد المنتزعة من نص أو نصوص محددة، وهو ما يعني الاختلاف في ناتج الاستنباط الفقهي الذي يوظف هذه المقاصد أو تلك^(٢) وهذا هو الأثر العملي لهذه القراءة لوجوه دلالة النصوص على المقاصد الشرعية فهي تقوم أساساً على ضرورة هيمنة النظر الكلي في استقصاء المقاصد المنصوصة.

الذي لا شك فيه أن (إدراك الصفات المؤثرة في الأحكام على وجهها، ومعرفة الحكم والمعاني التي تضمنتها الشريعة من أشرف العلوم)^(٣) وأن البحث في ذلك لن يتوقف عند عصر معين، لكن الجهود في ذلك لا بد أن تضبط بقواعد العلم وأصول الشرع، كما كان سلفنا الصالح في ذلك، أما هذه النظرة الجديدة لدلالة النصوص الشرعية على مقاصد التشريع، فإنها محملة ببعض الاندفاعات التي يمكن أن تحمّل النصوص فوق ما أريد منها خاصة وأن هناك تأثير كبير ببعض القيم التي أثبتتها الفلسفات المعاصرة مثل (حقوق الإنسان، والعدالة الاجتماعية، والسلم، حرية الرأي...)، هذه القيم التي يراد إثبات قصد الشريعة لها بالحفظ من خلال النصوص الشرعية التي نبهت إلى أصول هذه القيم، لذلك فلا بد من ضبط هذه القراءة بالضوابط الشرعية لاستفادة المعاني من نصوص التشريع، إذ (معرفة حدود ما أنزل الله على رسوله ﷺ أصل العلم وقاعدته، وأخيته التي يرجع إليها، فلا يخرج شيئاً من معاني ألفاظه عنها ولا يدخل فيها ما ليس منها، بل يعطيها حقها ويفهم المراد منها)^(٤)، وهذا الاتجاه تفهم جهود الشاطبي في التخويف من القول على الله في مقاصده.

ومما ينبغي الإشارة له أن التوجه إلى الفهم العلل الكلية بدل من العلل

(١) السنن التاريخية في القرآن الكريم، محمد باقر الصدر، ١٣ / ٣٨ بيروت، دار المعارف، ١٩٩٠ م.

(٢) المقاصد الكلية والاجتهاد المعاصر، حسن محمد جابر، ص ٢٥٩، بيروت، دار الحوار، ط ١، ٢٠٠١ م.

(٣) القياس في الشرع الإسلامي، ابن تيمية، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٠، ص ٥٥.

(٤) أعلام الموقعين، ابن القيم، ١ / ٢٢٠.

الجزئية لم يكن وليد العصر الحديث فلقد أشار العز بن عبد السلام إلى هذا النوع من النظر، قال رحمه الله (اعلم أن الله شرع لعباده السعي في تحصيل مصالح عاجلة وأجلة تجمع كل قاعدة منها علة واحدة، ثم استثنى منها ما في ملابساته مشقة شديدة، أو مفسدة تربى على تلك المصالح، وكذلك شرع لهم السعي في درء مفسد في الدارين، أو في إحداهما تجمع كل قاعدة منها علة واحدة ثم استثنى ما في احتسابه مشقة شديدة أو مصلحة تربى على تلك المفسد، وكل ذلك رحمة بعباده، ونظر لهم ورفق بهم، ويعبر عن ذلك كله بما يخالف القياس، وذلك جار في العبادات والمعاوضات وسائر التصرفات)^(١).

بقي أن نشير إلى أن أثر العلل المنصوصة في ضبط العلل المستنبطة التي يجب أن تتساق مع العلل المنصوصة إذ (العلل التي علل بها الشارع بعض الأحكام نصاً وتصريحاً هي علل تقبلها العقول التي تدرك وتفهم المناسبة بين الحكم وعلته المنصوصة وبناء على إدراك هذه المناسبة بالعقل، فإن بإمكان العقل أن يتعرف المناسبة التي تهديه إلى استنباط العلة بالنسبة إلى الحكم الذي يكون الشارع قد سكت عن التصريح بعلته، فتكون المناسبة بين الصفة والحكم كافية كفاية مشروعة لإرشاد العقل إلى الطريق الذي يوصله سلوكه إلى العلة)^(٢).

(١) قواعد الأحكام، العز بن عبد السلام، ١٣٨/٢.

(٢) مسالك العلة وقواعد الاستقراء عند الأصوليين، محمود يعقوبي، ٩٨.

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

www.moswarat.com

رَفَعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

الفصل الثاني

ضوابط تعيين
المقصد غير المنصوص

رَفَعُ

عبد الرحمن البخاري
أسكنه الله الفردوس

www.moswarat.com

تمهيد

بعد الإحاطة بالطرق التي تمكن من ضبط وتحديد مقاصد التشريع المنصوصة على اختلاف درجات النص من تصريح أو إيماء، نتعرض في هذا الفصل إلى الضوابط التي تحكم عملية تعيين المقصد التشريعي للحكم ليس من خلال حروف النص وألفاظه بل من خلال ما يتقدح في الذهن من معاني تفرضها القراءة المتبصرة للنصوص وهو ما يعبر عنه (بالاستنباط) في لغة الأصوليين.

ولئن كانت ضوابط تحرير المقصد المنصوص قد وقع النزاع في بعضها، فإن النزاع هنا يشتد ويتعمق لما يفرضه غياب النص من غياب حتمي لدوره الإلزامي في ضبط المعاني، يضاف إلى ذلك اختلاف العقول والملكات في تقدير ما يصلح مقصداً للشارع الحكيم بالاحتكام إلى مجرد الاستنباط من رسوم النصوص وقرائنها الملفوظة والملحوظة، فالمقاصد التشريعية تصبح حينها (عنصراً عقلياً خارجاً عن منطوق النص وإن كان داخلياً في منطقته، ولا مرء أن العقول والملكات متفاوتة في مدركاتها)^(١).

ولقد اختلف الأصوليون في حصر الطرق الاستنباطية التي يمكن أن يعرف بها قصد الشارع من التشريع استناداً إلى الاختلاف في التداخل الذي يمكن أن يحدث بينها، واستناداً إلى الاختلاف في المعيار الذي يمكن أن يعطي للطريق أو المسلك صفة الانفراد والاستقلالية في الكشف عن مقاصد التشريع كما هو الحال عند ابن عاشور الذي أسقط صفة الاستقلالية في الكشف عن مقصد الشارع

(١) بحوث مقارنة في الفقه والأصول، فتحي الدريني، ١٤٤/٢.

لبعض ما اعتمده الشاطبي فلم ينص عليه بالانفراد ضمن مسالك الكشف عن مقاصد الشارع.

وقد ارتأيت حصرها في طريقين هما: العلل المستنبطة، والاستقراء. إذ لكل منهما أداء خاص لا يكرره غيره من المسالك الأخرى، ويمكن لهذه الطرق متحدة أن تحدث تعريفاً وضبطاً خاصاً للمقصد التشريعي إذا احترمت إمكانياتها الكشفية، وأجريت على نحو متكامل ومتدرج.

وقد خصصت لكل طريق منهما مبحثاً مستقلاً:

المبحث الأول: العلل المستنبطة وأثرها في تعيين المقصد الشرعي.

المبحث الثاني: الاستقراء وأثره في تعيين المقصد الشرعي.

وفيما يلي عرض هذه المباحث مفصلة:

المبحث الأول:

العلل المستنبطة وأثرها في حد المقصد الشرعي

قد سبقت الإشارة إلى ارتباط علة التشريع بالمقاصد هذا إن لم تكن هي ذات المقاصد كما ذهب إلى ذلك بعض العلماء الذين بحثوا في المقاصد، وإذا كانت العلة المنصوصة تفضي إلى التعريف بمقاصد التشريع بطريقة مباشرة، بانتقال أوصاف العلة إلى المقصد انتقالاً لزومياً.

فإن العلة المستنبطة لها نفس الأثر التعريفي بمقاصد الشارع، إلا أن هناك بعض الضوابط الخاصة بعمل الاستنباط والتي تزيد في التحوط والاحتراز من الابتعاد عن إصابة مقاصد التشريع الحقيقية، هذا التحوط والاحتراز الذي كانت كتابات الرواد الأوائل في علم المقاصد مشبعة به ومنبهة إلى خطورة الغفلة عنه.

هذا ولقد ساهم الكثير من علماء الأصول في إعداد الطرق التي يسلكها العقل للوصول إلى علة الحكم، ولقد عرض الإمام فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ) هذه الطرق عرضاً وافياً منقحاً.

ولما كان هدفي من البحث في هذه الطرق هو إبراز القيمة المنهجية لهذه الطرق في التعرف على مقصد التشريع بقطع النظر عن الشخصيات الأصولية التي ساهمت في إخراجها على هذا الشكل النهائي، لذلك فإنني سأخص بعض هذه الطرق بالدراسة لمعينة كيفية إفضاء هذه الطرق لعلل التشريع ومدى ارتباط هذا الإفضاء بالتعرف على مقاصد التشريع بأوصافها المختلفة مع التنبيه على

الضوابط والمحاذير التي ترافق عملية الكشف هذه فتتضح العلاقة الدقيقة بين العلة القياسية وبين المقصد التشريعي.

ولما كانت المسالك التي درسها الأصوليون في الكشف عن العلة المستنبطة كثيرة ومتعددة، كما أن أثرها العملي يختلف باختلاف طبيعة هذه المسالك، فإن إفرادي لها بالدراسة تابع أساساً من قيمتها العملية في صلتها بالكشف عن مقاصد الشارع، لذلك سأخص مسلك المناسبة الذي نبه الكثير من الأصوليين على صلتها بمقاصد الشارع بمطلب مستقل وما عداه من المسالك بمبحث آخر، على هذا النحو لضبط كيفية دلالاتهما على مقاصد التشريع، لذلك جاء هذا المبحث في:

المطلب الأول: المناسبة وأثرها في تعيين مقاصد التشريع.

المطلب الثاني: المسالك الأخرى وأثرها في تعيين مقاصد التشريع.

وفيما يلي بيان ذلك مفصلاً:

المطلب الأول: المناسبة وأثرها في تعيين مقاصد التشريع

ينبغي التنبيه هنا إلى أن الأقيسة الموجودة في كتب الفقه أكثر عللها ثبتت بطريق المناسبة خاصة العلل المستنبطة، فإنها (تستنبط عن طريق مسلك المناسبة في معظم أحوالها)^(١) حيث إن العلل الثابتة بالنص أو الإجماع أو مسالك العلة الأخرى قليلة جداً لذلك، عظم بعض الأصوليين هذا المسلك في الكشف عن العلل يقول بدر الدين الزركشي^(٢) في وصفها بأنها (عمدة كتاب القياس وغمرته، ومحل غموضه ووضوحه)^(٣).

(١) بحوث مقارنة في الفقه وأصوله، فتحي الدريني، ٩٠/١.

(٢) البحر المحيط، الزركشي، ٢٠٦/٥.

(٣) هو محمد بن بهادر بن محمد الزركشي من فقهاء الشافعية تركي الأصل، ولد بمصر سنة ٧٤٥ هـ، تعلم في بداية حياته الزركشة، ثم اعتنى بالعلم حتى أصبح من مشاهير العلماء في الفقه والأدب والحديث، توفي سنة ٧٩٤ هـ، من مصنفاته البحر المحيط في أصول الفقه، والمنتور في القواعد الفقهية، تشنيف المسامع بجمع الجوامع. (ترجمته في شذرات الذهب، ٣٣٥/٦، طبقات الشافعية، ١٦٧/٣، النور السافر، ٢٧/١).

الفرع الأول: معنى المناسبة

أ - لغة: هي المشاكلة والملائمة والموافقة^(١)، ولفظ المناسبة مشتق من النسب الذي هو القرابة^(٢).

ب - اصطلاحاً: كثرت تعاريف الأصوليين للمناسبة كمسلك من مسالك الكشف عن العلة بطريق الاستنباط^(٣)، وأولوا هذا المسلك عناية خاصة (وهو تحقيق بهذه العناية، فهو لب القياس)^(٤)، ويعبر عن هذا المسلك بالفاظ عدة منها^(٥): (الإخالة) و(المصلحة) و(الاستدلال) و(رعاية المقاصد)، واستخراج المناسبة وتعيينها اصطلاحاً عليه (تخريج المناط)^(٦)، ولعل كل هذه الألفاظ المستعملة في التعبير عن مسلك المناسبة وخاصة (رعاية المقاصد) تشير إلى مدى ارتباط هذا المسلك بقضية الكشف عن مقاصد الشريعة.

اختلفت تعاريف الأصوليين لهذا المسلك (رغم أن استقصاء القول فيه من المهمات لأن عليه مدار الشريعة)^(٧)، وخلاصة هذه التعاريف أن مسلك المناسبة مداره على أنه (متى أفضى الحكم إلى مصلحة علل بالوصف المشتمل عليها)^(٨)، فتعيين العلة بهذا المسلك لا يعتمد إلا على التناسب الحاصل بين الحكم وبين الوصف المشتمل على المصلحة، وفي قول صاحب الروضة إشارة إلى أن العلة

(١) الصحاح ١/ ٢٤٠، لسان العرب، ١/ ٧٥٦.

(٢) شرح الروضة، الطوفي، ٣/ ٣٨٢.

(٣) المحصول مع شرح نفاثات الأصول، الرازي، ٤/ ١٦٥. شرح تنقيح الفصول، القرافي، ٣٨٩. التحصيل من المحصول، الأرموي، ٢/ ١٩١، الآمدي، الإحكام، ٣/ ٢٩٤، الشوكاني، إرشاد الفحول، ٢١٤، نشر البنود، العلوي، ٢/ ١٧. المحلى على جمع الجوامع ٢/ ٢٧٤. المذهب في علم أصول الفقه المقارن، عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، ٥/ ٢٠٥٥.

(٤) تعليل الأحكام، شلبي، ٢٣٩.

(٥) إرشاد الفحول، الشوكاني، ٢١٤.

(٦) البحر المحيط، الزركشي، ٥/ ٢٠٦.

(٧) شرح الروضة، الطوفي، ٣/ ٣٨٢.

(٨) روضة الناظر وجنة المناظر مع شرح الطوفي، ابن قدامة ٣/ ٣٨١.

ليست هي ذات المصلحة (المقصد التشريعي)، وإنما هي الوصف اللازم للمصلحة (المقصد التشريعي) استناداً إلى أن المصلحة قد تنضبط وقد لا تنضبط بخلاف العلة.

ومحل تعيين العلة بالمناسبة فيما إذا نص على الحكم فقط دون تصريح بالعلة أو إيماء إليها بالنص فيقوم المجتهد باستنباطها بطريق المناسبة، فإذا بحث ووجد وصفاً مناسباً للحكم بالمعنى السابق يغلب على ظنه أنه علة لهذا الحكم^(١)، وعلى أساس ما رجحته من أن العلة ملازمة للمقصد، فإن العلة الثابتة بمسلك المناسبة تكون أمانة أو علامة على مقصد الشارع من شرع ذلك الحكم.

فالإسكار في تحريم الخمر مثلاً وصف مناسب لحكمه وهو المنع لما يترتب على شرب الخمر من ذهاب العقل وحجبه، فالإسكار هو العلة، وحفظ العقول هو المقصد التشريعي، وإذا كان وصف الإسكار هنا وصفاً منضبطاً، فإن هناك بعض الأوصاف تتصف بالخفاء والاضطراب، فحينها ينظر في وصف آخر منضبط يكون ملازماً للوصف الغير منضبط ملازمة عقلية أو عادية أو عرفية في الحضور والغياب.

ومثال المناسب الخفي، القتل العمد العدوان فإنه مناسب لشرع القصاص تحصيلاً لمقصد حفظ النفس، لكن وصف العمدية وصف خفي لأن القصد أو عدمه أمر نفسي لا يدرك منه شيء؛ فنيط القصاص بأفعال مخصوصة كاستعمال الجراح في القتل حيث يلزم منه عرفاً أن تكون تلك الأفعال صادرة عن عمد، فمن قتل بغير الجراح لا يقتص منه، لانعدام العلة الذي يدل بدوره على عدم اطراد المقصد التشريعي في هذه الحالة.

ومثال المناسب المضطرب المشقة فإنها مناسبة لترتيب الترخيص عليها تحصيلاً لمقصد التخفيف، إلا أنه لا يمكن اعتبارها علة بنفسها لاضطرابها وعدم انضباطها لأنها ذات مراتب تختلف باختلاف الأشخاص والأزمان، وليس كل قدر منها يوجب الترخيص، وإلا سقطت العبادة، وتعين القدر الذي يوجب متعذر،

(١) أصول الفقه، شلبي، ص ٢٤٥.

فنيط الترخص بوصف ظاهر منضبط يلزمها وهو السفر^(١)، (وإن كانت المشقة قد توجد بدونها وقد تفقد معها، ومع ذلك فلم يعتبر الشارع تلك النوادر بل أجرى القاعدة مجراها، ومثله حد الغنى بالنصاب وتوجيه الأحكام بالبينات، وإعمال أخبار الآحاد، والقياسات الظنية، إلى غير ذلك من الأمور التي قد تتخلف مقتضياتها في نفس الأمر، ولكنه قليل بالنسبة إلى عدم التخلف، فاعتبرت هذه القواعد كلية عادية لا حقيقية)^(٢)، فالتعليل بالوصف الظاهر المنضبط بدل المعنى المضطرب للحكمة شيء اقتضته الطبيعة المنضبطة للتشريع التي قد تزهد في المحال التي يتخلف فيها التلازم بين الوصف والحكمة.

ونلاحظ هنا الدور الضبطي الذي تمارسه العلة على المقصد فتسعى به إلى أكبر قدر من الظهور والضبط والحد، فالوصف الخفي غير المنضبط لا يعتبر في التعليل، لأنه غير معلوم في ذاته، ولأنه كذلك (فكيف يعلم به الحكم؟)^(٣).

الفرع الثاني: أقسام الوصف المناسب، ومدى دلالته على المقصد

من المقرر أن معيار المناسبة هو كون الوصف جالباً لمصلحة أو دافعاً لمفسدة أو مضرّة بناء على أن الشارع إنما يشرع الأحكام من أجل مصالح العباد، ولما كان إدراكنا للمناسبة بين الحكم الشرعي والوصف الشرعي يعتمد فقط على ملاحظة مدى اطراد الاقتران بينهما فإن الأصوليين اختلفوا في تقسيمات الوصف المناسب باعتبار عدة واختلفوا أيضاً فيما يصلح من هذه الأقسام مسلكاً للوصول للعلّة القياسية أو ضابطاً لمقصد من شرع الحكم، وفيما يلي بيان هذه الأقسام:

التقسيم الأول: باعتبار حصول المقصود من شرع الحكم

إذ المقصود من شرع الحكم إما أن يحصل يقيناً أو ظناً، أو يكون الحصول

(١) شرح العنود على مختصر المتهى، ص ٣٢٠. الإيهاج في شرح المنهاج، علي بن الكافي السبكي، ٤١/٣.

(٢) الموافقات، الشاطبي، ١٤/٤.

(٣) شرح العنود على مختصر المتهى، ص ٣٢٠.

وعدمه متساويان، أو أن عدم الحصول راجح، لذلك كانت الأقسام بهذا الاعتبار خمسة^(١).

أولاً: أن يحصل المقصود يقيناً

ومثاله حصول الملك في البيع الصحيح، فإن الحكمة التي ناسبت شرعيته هي الحاجة المراد سدها، ويكون ذلك بحل الانتفاع الذي هو أثر لازم للبيع، فحصول هذا المقصد من شرع البيع مقطوع به^(٢).

ثانياً: أن يكون حاصلًا ظناً

ومثاله الانزجار عن القتل فإن شرعية القصاص تفضي إليه ظناً، فقد يرتكب البعض القتل ولا يرتدعون بما ينتظرهم من عقوبة. وهذان القسمان متفق على التعليل بهما عند القائلين بمسلك المناسبة^(٣).
ثالثاً: أن يكون حصول المقصود وعدم حصوله متساويين (وهذا قلما يتفق له في الشرع مثال)^(٤).

رابعاً: أن يكون عدم حصول المقصود راجحاً على حصوله.

ومثاله إفضاء الحكم بصحة نكاح الأيسة إلى مقصد التوالد والتناسل، وإن كان ممكناً عقلاً إلا أنه بعيد التحقق.

وهذان القسمان يجوز التعليل بهما عند جمهور الأصوليين^(٥)، باعتبار أن

(١) الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، ٣/٢٦٩، شرح نفائس الأصول على المحصول، القرافي، ٤/١٧٢، العضد، شرحه على جمع الجوامع، ٣٢٠، ٣٢١، حاشية العطار على جمع الجوامع، ٢/٣١٨. نشر البنود على مراقي السعود، العلوي، ٢/١٦٧. الإبهاج في شرح المنهاج، السبكي، ٤/٥٥.

(٢) شرح نفائس المحصول، القرافي، ٤/١٧٢، الإحكام في أصول الأحكام، ٣/٢٩٦، شرح العضد مع مختصر ابن الحاجب، ص ٣٢٠.

(٣) المراجع السابقة، مع جمع الجوامع مع حاشية العطار، ٢/٣٢٠.

(٤) الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، ٣/٢٩٨.

(٥) البحر المحيط، ٥/٢٠٨، مختصر ابن الحاجب، ص ٣٢٠.

(انتفاء ظهور حصول المقصود لا يقدح في صحة التعليل)^(١).

خامساً: أن يقطع بعدم حصول المقصود من شرع الحكم.

ومثاله: إلحاق ولد مشرقية بمغربي علم عدم تلاقيهما، فإن العلة في إثبات الأنساب هو الفراش الذي هو العقد الصحيح إذ هو مظنة حصول النطفة في الرحم، ولكن في هذا النوع من الأنكحة ينتفي قطعاً ما جعلت العلة مظنة له، وهذا النوع قال فيه جمهور الأصوليين بعدم اعتبار المظنة مع العلم بانتفاء المثنة، وخالف في ذلك أبو حنيفة فقال بإلحاق النسب لأن العقد لما جعله الشارع مظنة فقد جعله مناطاً للحكم من غير اعتبار المظنات، وقد جعله نفاة القياس من الأشياء التي تمسكوا بها لإثبات أقوالهم في أن التعبد لا يصح بقاعدة توصل إلى مثل هذا مما تنفر منه العقول وتأباه^(٢). فهذا النوع لا يعلل به عند الجمهور إذ لا عبرة بمظنة المقصود مع العلم بانتفائه قطعاً^(٣).

وتظهر فائدة هذا التقسيم بما يمثله من تحليل علمي لدرجات تحقق المناسبة في الواقع التشريعي مع الربط الدقيق بالواقع المشرع له مع التنبيه للحالات التي لا تفضي فيها المناسبة إلى الحكم فتفترق عن مظنتها، وهي حالة استثنائية يجب أن تلغى في التعرف على الأحكام كما هو مذهب الجمهور، (لأن المقصود من شرع الأحكام الحكم، فشرع الأحكام مع انتفاء الحكمة يقيناً لا يكون مفيداً فلا يرد به الشرع خلافاً لأصحاب أبي حنيفة)^(٤).

التقسيم الثاني: باعتبار الشارع له وعدم اعتباره

الوصف المناسب إذا تم إدراك وجه مناسبته للحكم بالعقل ابتداءً، فإن هذه المناسبة إما أن توجد له شهادة من الشرع باعتبارها في محال الأحكام أو لا

(١) البحر المحيط، الزركشي، ٢٠٨/٥.

(٢) أصول الفقه، الخضري، ص ٣٧٧.

(٣) الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، ٢٩٩/٣، مختصر ابن الحاجب ٣٢١، ، البحر المحيط، الزركشي، ٢٠٨/٥.

(٤) الإحكام في أصول الأحكام، ٢٩٩/٣.

توجد هذه الشهادة، والمعروف عند أكثر الشافعية أنهم يكتفون في عد الوصف المناسب علة بمجرد إدراك العقل للمناسبة واقتناعه بها من غير حاجة إلى دليل آخر وهو ما يعرف (بالإخالة)، أي الظن الراجح، - وهو الذي لا يعارضه مساوي له أو أقوى منه -، أما الحنفية وبعض الشافعية فهم يشترطون شهادة الشرع للوصف المناسب بالاعتبار وذلك بأن يرد اعتباره في فروع أخرى غير الحالة التي يراد إثبات عليته فيها للحكم، زيادة في التحوط والاحتراز الملازمين لتحديد العلة.

وأقسام المناسب بهذا الاعتبار اختلفت فيه عبارات الأصوليين اختلافاً بيناً^(١)، بل إن بعض هذه التقاسيم كان عرضة لانتقادات شراح المصنفات الأصولية، كما في انتقاد القرافي لتقسيم الرازي، حيث اعتبره تقسيم (مختبط لا ينطبق على الاصطلاح الذي في الكتب)^(٢)، لذلك سأختار طريقة ابن الحاجب (ت ٦٤٦ هـ)^(٣) في عرضه لما تمتاز به من وضوح وحصر لهذه الأقسام، وهو ما

(١) البحر المحيط، الزركشي، ٢١٦/٥. الإحكام في أصول الأحكام، ٣١١/٣. شرح العضد على مختصر المنتهى، ص ٣٢٣. نفائس الأصول مع شرح المحصول، القرافي ١٧٦/٤. لاحظ الإمام الغزالي رحمه الله الاضطراب الذي وقع فيه العلماء في بيان حد المناسبة، قال رحمه الله: (أطلق الفقهاء المؤثر والمناسب، والمخيل، والملائم، والمؤذن بالحكم، والمشعر به، واستبهم على جماهير العلماء والأفاضل. إلا من شاء الله درك الميز والفصل بين هذه الوجوه واعتاص عليه طريق الوقوف على حقائقها، بحدودها وخواصها، واتصل بأذيال هذه الأجناس قياس الشبه والطرء، وهي المغاصة الكبرى والغمرة العظمى، فلقد عز على بساط الأرض من يعرف معنى الشبه المعتبر ويحسن تمييزه عن المخيل والطرء، وإجرائه على نهج لا يمتزج بأحد الفئتين). انظر شفاء الغليل، ص ٧٢.

(٢) شرح نفائس الأصول على المحصول، القرافي، ١٨٠/٤.

(٣) هو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، أبو عمرو جمال الدين ابن الحاجب، مالكي المذهب، من كبار علماء النحو وأصول الفقه وعلم الكلام، ولد سنة ٥٧٠ هـ، له تصانيف عدة منها مختصر المنتهى، الكافية الشافية في النحو والصرف، المقصد الجليل في العروض. ترجمته في (شذرات الذهب، ٣/٢٤٣، الديباج، ص ١٨٩، سير أعلام النبلاء، ٢٣/٢٦٤).

جعلها تنال رضا بعض الباحثين المعاصرين^(١)، وهذه الأقسام في نظر ابن الحاجب هي:

أولاً: المناسب المؤثر

وهو ما ثبت بنص أو إجماع اعتبار^(٢) عين الوصف أي ذاته في عين الحكم، ومثال ما اعتبر بنص تعليل نقض الوضوء بمس الذكر، فإنه مستفاد من قوله ﷺ (من مس ذكره فليتوضأ)^(٣). ومثال ما اعتبر بالإجماع تعليل ولاية المال على الصغير بالصغر، فإن ذلك من محال الإجماع.

ثانياً: المناسب الملائم

وهو ما ثبت بترتيب الحكم على وفقه، ولكن ثبت بنص أو إجماع اعتبار عينه في جنس الحكم، أو جنسه في عين الحكم، أو جنسه في جنس الحكم، فهذه ثلاثة أقسام^(٤).

أ - اعتبار عين الوصف في جنس الحكم:

ومثاله تأثير الصغر في الولاية على النكاح، فيقال يثبت للأب ولاية النكاح على الصغيرة كما ثبت له ذلك في ولاية المال بجامع الصغر، فالوصف وهو الصغر أمر واحد، أي عين الصغر الثابت في ولاية المال.

(١) اعتبرها مصطفى شلبي بأنها أجمع طريقة لاستيفائها كل الأقسام، انظر تعليل الأحكام، شلبي، ص ٢٥٧.

(٢) المراد بالاعتبار في الوصف المناسب عموماً إيراد الحكم على وفقه لا التنقيص عليه ولا الإيماء له، وإلا لم تكن العلة مستفادة من المناسبة. انظر إرشاد الفحول، الشوكاني، ص ٢١٧.

(٣) مالك، الموطأ، كتاب الطهارة، باب الوضوء، رقم ٨٥. أبو داود، السنن، كتاب الطهارة، باب الوضوء من مس الذكر، رقم ١٨١. الترمذي، السنن، أبواب الطهارة، الوضوء من مس الذكر، رقم ٨٢. النسائي، السنن، كتاب الطهارة، باب الوضوء من مس الذكر، رقم ١٦٣.

(٤) مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد، ص ٣٢٤.

والحكم وهو الولاية وهو جنس يجمع ولاية النكاح وولاية المال، وهما نوعان من التصرف، وعين الصغر معتبر في جنس الولاية بإجماع، لأن الإجماع على اعتباره ولاية إجماع على اعتباره في جنس الولاية، بخلاف اعتباره في ولاية النكاح، فإنه إنما يثبت بمجرد ترتيب الحكم على وفقه^(١).

ب - اعتبار جنس الوصف في عين الحكم:

ومثاله جواز الجمع في الحظر مع المطر قياساً على السفر بجامع الحرج، فحكم رخصة الجمع وهو واحد، والوصف وهو الحرج وهو جنس يجمع الحرج الحاصل بالسفر وهو خوف الضلال والانقطاع، والحاصل بالمطر وهو التأذي به، وهما نوعان مختلفان وقد اعتبر جنس الحرج في عين رخصة الجمع بالنص.

ج - اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم:

ومثاله وجوب القصاص في القتل بالمثل إلحاقاً بوجوبه في القتل بالمحدد بجامع كونهما جناية متصفة بالعمدية والعدوانية^(٢)، فالحكم هو مطلق القصاص وهو جنس يجمع القصاص في النفس والقصاص في الأطراف والقوى.

والوصف هو جناية العمد العدوان، وهو جنس يجمع الجناية في النفس والأطراف والأموال، وقد اعتبر جنس الجناية في جنس القصاص بالنص والإجماع، وأما اعتبار عين القتل العمد العدوان في عين القصاص في النفس فبمجرد الترتيب لا بنص ولا بإجماع، إذ لا يوجد نص ولا إجماع أن العلة هي كون القتل بالمحدد.

ثالثاً: المناسب الغريب

وهو ما ثبت اعتبار عينه في عين الحكم بترتيب الحكم على وفقه، ولم

(١) مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد، ص، ٣٢٣. وانظر الأقسام الموازية لذلك عند الأصوليين في: البحر المحيط، الزركشي، ٢١٦/٥. الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، ٣١١/٣.

(٢) مختصر ابن الحاجب، ص ٢٢٤.

يثبت بنص ولا إجماع اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم أو جنسه في جنس الحكم، ومثاله: أن يطلق الرجل زوجته في مرض موته طلاقاً بائناً لثلاث ترثه، فيعارض بنقيض مقصوده فترثه زوجته قياساً على القاتل الذي عورض بنقيض مقصوده فحكم بعدم إرثه، والجامع بينهما أنهما فعلاً فعلاً محرماً لغرض فاسد، فهذا له وجه مناسبة، وفي ترتيب الحكم عليه تحصيل مصلحة، وهو نهيهما عن الفعل الحرام، لكن لم يشهد له أصل بالاعتبار بنص أو إجماع بل مجرد المناسبة القاضية بترتيب الحكم على وفقه^(١).

رابعاً: المناسب المرسل.

وهو ما لم يعتبر بنص ولا بإجماع، ولا بترتيب الحكم على وفقه، وهو على قسمين^(٢):

أ - ما علم من الشارع إلغائه:

بأن ظهر ما يدل على إعراض الشارع عنه (فهذا مما اتفق على إبطاله، وامتناع التمسك به، وذلك كقول بعض العلماء^(٣) لبعض الملوك لما جامع في نهار رمضان وهو صائم (يجب عليك صيام شهرين متتابعين) فلما أنكر عليه، حيث لم يأمره بإعتاق رقبة مع اتساع ماله، قال لو أمرته بذلك لسهل عليه ذلك واستحقر عتاق رقبة في قضاء شهوة فرجه، فكانت المصلحة في إيجاب الصوم مبالغة في زجره، فهذا وإن كان مناسباً، غير أنه لم يشهد له شاهد في الشرع بالاعتبار مع ثبوت إلغائه بنص الكتاب^(٤)، فهذا الوجه من المناسبة (ساقط

(١) شرح العضد على مختصر ابن الحاجب، ص ٣٢٤. وانظر نظير ذلك في تقسيم الآمدي في الأحكام، ٣/٣١٢.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٢٣.

(٣) الملك هو عبد الرحمن بن الحكم، والفقيه هو يحيى بن يحيى الليثي، وقد شكك الجويني رحمه الله في نسبة هذه الفتوى لذلك الفقيه، انظر غياث الأمم في التياث الظلم، ص ٢٢٣، ٢٢٢.

(٤) الأحكام في أصول الأحكام، الآمدي، ٣/٣١٥.

الاعتبار^(١)، ويتضح أن قوة المناسبة ووضوحها العقلي هو الذي ألبس على هذا الفقيه فلم ينتبه إلى معارضة الشرع له.

ب - ما لم يعلم إلغاؤه:

وهو أيضاً على قسمين^(٢):

١ - الملائم ويعرف بملائم المرسل تمييزاً له عن الملائم السابق، وهو ما علم اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم، أو جنسه في جنس الحكم، ومثاله تترس الكفار بأسرى المسلمين، بحيث لا ينال من الكفار إلا بقتل أسرى المسلمين.

٢ - ويعرف أيضاً بغريب المرسل وهو ما لم يعلم اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم أو جنسه، ولم يذكر ابن الحاجب ولا شراح متنه مثلاً لذلك.

أما التعليل بهذه الأقسام، فالمؤثر والملائم تثبت به العلة باتفاق القائسين^(٣)، والغريب مقبول أيضاً عند جمهور الأصوليين في إثبات العلل^(٤)، أما المرسل فإن كان غريباً أو مما علم إلغاؤه فهو لا يصلح في إثبات العلل^(٥)، أما ملائم المرسل وهو المعبر عنه بالمصالح المرسلة فهو من محال الخلاف بين العلماء^(٦).

وتظهر فائدة هذا التقسيم بطرحه إمكانية التحقق من المناسبة المتنازع في حجيتها بالرجوع إلى شواهد الشرع والبحث عن مؤيدات الاعتبار الخاصة بهذه المناسبة في ذاتها تحديداً وهو المعبر عنه بـ (العين) في لغة الأصوليين، أو في

(١) الموافقات، الشاطبي، ١٨٦/٣.

(٢) شرح العنبد على مختصر ابن الحاجب، ص ٣٢٣.

(٣) البحر المحيط، الزركشي، ٢١٤/٥.

(٤) الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، ٣١٣/٣.

(٥) المرجع نفسه.

(٦) انظر تفصيل ذلك ص ٢٧١.

صفاتها وهو المعبر عنه في لغة الأصوليين بـ (الجنس والنوع)، وهو ما يمثل استقصاء علمياً فريداً لوجوه المناسبة بهذا الاعتبار، إذ يراعي هذا الاستقصاء أدنى الاختلافات والتشابهات بين وجوه الاعتبار الشرعي لكل معنى مناسب.

الفرع الثالث: ضوابط دلالة المناسبة على مقاصد التشريع

إن الوصف الذي تثبت مناسبته للحكم بالعقل لا يمكن أن نقطع بكونه مقصوداً للشارع بمجرد المناسبة البادية من التساوق والتجانس بين الوصف والحكم، فثمة بعض الضوابط والمحترزات الخاصة بدلالة المناسبة على مقاصد التشريع وفيما يلي إن شاء الله بسط لهذه الضوابط المتعلقة بتلك الأقسام التي نص عليها العلماء السابقون وإن كان الضبط في ذاته عسير جداً كما قال الرازي عند تقسيمه: (ولا يمكن ضبط هذه الأقسام الكثيرة والله سبحانه وتعالى أعلم بحقائقها)^(١)، أو كما قال الغزالي (إن ضبط هذا الجنس بالضوابط الكلية عسير بل للمجتهد في كل مسألة ذوق خاص يختص بها فلنفوض ذلك لرأي المجتهد)^(٢)، وإذا كان الغزالي فوض أمر هذه الضوابط للمجتهد على ما كان يمثل له لقب المجتهد في زمانه من مقدرة علمية متخصصة، وكفاءة فقهية نادرة، وورع رهيب من القول على صاحب الشرع، فإنه بعد ولوج باب الاجتهاد الكثير من غير أهل الاختصاص، وغفلة أهل الاختصاص عن هذه الضوابط، أصبحت محاولة صياغة هذه الضوابط التي تعطي للمناسبة قيمتها الشرعية الفعلية في التعرف على علل ومقاصد التشريع أمر حتمي يمكن أن ينبه على التجاوزات المشاهدة في بعض الاجتهادات المعاصرة.

الضابط الأول: مراعاة التكامل الدلالي المتبادل بين المقصد والمناسبة

إن الباحث فيما كتبه القدماء والمحدثون في مبحث المناسبة كمسلك من

(١) المحصول مع شرح نفائس الأصول، الرازي، ١٧٠/٤. ذكر الرازي رحمه الله هذه العبارة عند الإشارة إلى دخول التقسيم باعتبار تحقق المقصود من شرع الحكم على تقسيم المناسب باعتبار شهادة الشرع له وصعوبة الترجيحات التي تقع بين هذه الأقسام عندها.

(٢) المستصفى، الغزالي، ٣٢٢/١، ت: محمد عبد السلام الشافعي، ط ١، ١٤١٣هـ.

مسالك الكشف عن العلة يجد أن بعضهم يرى أن مقاصد الشريعة هي التي تضبط مسلك المناسبة وتكسبه شيئاً من العصمة في تحديد العلل بحذف ما لا يتناسب ومقاصد الشارع، وبعضهم يرى أن مسلك المناسبة كغيره من مسالك العلة يعتبر طريقاً للكشف عن مقاصد التشريع كما نص على ذلك الشاطبي رحمه الله في المسلك الثاني من مسالك الكشف عن مقاصد الشارع^(١).

وتوضيح ذلك أن كل التعاريف الموروثة عن الأصوليين للمناسبة كمسلك من مسالك الكشف عن العلة تربط بينها وبين المقاصد، بل إن من أسمائها (رعاية المقاصد) كما ذكر ذلك بدر الدين الزركشي^(٢)، ومنهم من ربط بينها وبين المصلحة في تعريفه لها وهم يعنون بالمصلحة المقصد التشريعي، بل من هذه التعاريف من ربط بينها وبين المقاصد باللفظ الصريح، ومثال ذلك تعريفهم لها بأنها (وصف ظاهر منضبط يحصل عقلاً من ترتب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً من حصول المصلحة أو دفع المفسدة)^(٣)، والمدقق في هذا التعريف يجد أن من أبرز مكوناته (هو مكون المقاصد الشرعية، فالعبرة في المناسبة ليست في كونها وصفاً ظاهراً منضبطاً، بل لا بد أن ينضاف إلى هذه المكونات مكون آخر، وهو أن يحصل من ترتب الحكم على الوصف ما هو ضمين بجلب المصلحة أو دفع المفسدة، فيحتاج الفقيه لمقاصد الشريعة كوسيلة في إثبات مناسبة علة من العلل التي تناط بها الأحكام، لكن حتى يثبت الفقيه مناسبة تلك العلة يحتاج إلى معرفة مستلزمات مقاصد الشريعة وهي التسليم الجازم بكون الشريعة إنما وضعت لجلب مصالح العباد ودرء مفاسدهم في الدنيا والآخرة، وعليه فكل ما يثبت من العلل يغير بمدى مناسبته للمقصد المسلم به)^(٤) وهكذا فإن هذا المسلك (كما هو ظاهر من عبارات الأصوليين يقوم أساساً على اختبار الوصف، عن طريق النظر في مدى تحقيقه لمقاصد الشريعة، فإذا كان مقيماً للمقصد الشرعي، مؤدياً

(١) الموافقات، الشاطبي، ١٣٥/٣.

(٢) البحر المحيط، الزركشي، ٢٠٦/٥.

(٣) نفسه.

(٤) نظرية المقاصد عند ابن عاشور، إسماعيل الحسني، ص ٣٧٨.

إلى تحقيق المصالح أو تكميلها، أو دفع المفسد أو تقليلها كان وصفاً مناسباً حرياً أن يتعلق الحكم الشرعي به^(١)، ولقد كان ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ)^(٢) رحمه الله من المتحمسين لاستحضار المقاصد في محال القياس لاختبار العلل بها وحماية نتائجه من العثرات التي تبعده عن إصابة مقاصد التشريع أثناء إجراء المقايسة، بل إنه يحدث ربطاً قوياً بين التمكن من أصول المقايسة والمعرفة بمقاصد الشارع يقول: (العلم بصحيح القياس وفاسده من أجل العلوم، وإنما يعرف ذلك من كان خبيراً بأسرار الشرع ومقاصده، وما اشتملت عليه شريعة الإسلام من المحاسن التي تفوق التعداد، وما تضمنته من مصالح العباد في المعاش والمعاد، وما فيها من الحكمة البالغة والرحمة السابغة، والعدل التام)^(٣)، وبهذا النظر فإن ابن تيمية قد وضع الأثر الدلالي لمقاصد الشريعة في التحكم في نتائج القياس الذي يقوم أساساً على فكرة المناسبة، وقد اعتبر أبو زهرة رحمه الله أن رسالة ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) في القياس هي ربط لهذه العملية الاجتهادية بمصالح الناس ومقاصد الشريعة، فلم يكن جهده في ذلك (بحثاً فقهيّاً نظريّاً فقط، بل تصدى فيه لعلاج مشاكل في معاملات الناس، وتخرجها على أحكام الشريعة تخريجاً لا يرهق الناس، ولا يذهب بلب الشريعة وممرهاها، ، وقد استعرض في هذه الرسالة عقوداً كثيرة كان الفقهاء يقررون أنها عقود غير قياسية، وأنها تثبت على وجه الاستحسان كعقود الإجارة والمزارعة، والمضاربة، وغيرها، فأثبت ابن تيمية بمقتضى قوانينه التي استخرجها من معاني الشريعة ونصوصها أنها عقود قياسية)^(٤)، وربما لم يعتبرها غيره عقوداً قياسية إلا للغفلة

(١) قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، الكيلاني، ص ٥٢.

(٢) هو أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام، ابن تيمية الحراني الدمشقي، اعتنى بكل علوم الشريعة الإسلامية حتى بلغ فيها رتبة الاجتهاد، توفي سنة ٧٢٨ هـ، من تصانيفه الكثيرة: الفتاوى، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، القواعد النورانية، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، (ترجمته في الدرر الكامنة، ١/ ١٦٨، طبقات الحفاظ، ٥٢٠، شذرات الذهب، ٣/ ٣٧٦).

(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ٢/ ٥٨٣.

(٤) ابن تيمية، أبو زهرة، ص ٣٩٤.

عن أثر دلالة المقاصد في توجيه مسالك العلة.

فالمناسبة (إنما هي وسيلة أو دليل للتحقق من إفضاء الحكم إلى مقصده، وميزان لاختبار الوصف المناسب وتبين مدى صلاحيته ليكون علة يبني الحكم عليها)^(١).

الضابط الثاني: احتياج المناسبة في الدلالة على مقاصد التشريع إلى وجوه الاعتبار الشرعي للمعنى المناسب

إن مجرد المناسبة بين الحكم والوصف المترتب عليه لا يلزم عنه مطلقاً أن يكون الوصف مقصداً تشريعياً في محل المناسبة، ولا بد أن ينظر إلى هذه المناسبة في محال أخرى للتأكد من مدى اطراد المقصد المراد إثباته في الفروع الأخرى، وهذا ما عبر عنه الأصوليون القدماء بـ (شهادة الشرع)، فالمناسبة الثابتة في محل معين بالاجتهاد تقابل وتقارن بالمحال المنصوصة، فإذا ألغت المحال المنصوصة هذه المناسبة لا تعتبر دلالتها في التعريف بمقصد التشريع، لأن الشارع قد رتب الحكم في ذلك المحل على خلاف ما يقتضيه ذلك الوصف، ولعل الغفلة عن هذا الضابط قد بدأت مبكراً وليست وليدة الاجتهادات المعاصرة، ومن التجاوزات المبكرة لهذا الضابط ما أفتى به أحد فقهاء المالكية أحد ملوك الأندلس، لما أفطر في نهار رمضان عمداً، بأن كفارته صوم شهرين متتابعين، ولم يفته بالتخيير بين الإعتاق والصوم والإطعام كما هو مذهب الإمام مالك معللاً ذلك بالمقصد التشريعي للكفارة المتمثل في الزجر والذي لا يتحقق في نازلة الملك إلا بالصوم، فما اختاره هذا الفقيه وإن كان مناسباً للحكم إلا أن الشارع ألغى اعتبار هذه المناسبة وهي قصور التكفير بالنسبة للأغنياء على الصوم فقط، ألغاه بالنص المعروف الذي جاء عاماً لكل المكفرين دون أدنى اعتبار لحالهم من غنى أو فقر أو مقدرة أو ضعف، ولعل قوة هذه المناسبة المتبادرة منها وظهورها الجلي هو الذي أغرى هذا الفقيه بالانصياع لها والغفلة عن النص الصريح في إلغائها، ولعلنا نستشف مدى صدق وسلامة نية هذا الفقيه في التمكين لمقاصد الشارع من التحقق

(١) قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، الكيلاني، ص ٥٣.

بمحاولة إقامة الزجر والردع الذي أراده الله للعصاة من عباده فأقامه على صفة تخالف الصفة التي أرادها الشارع نفسه، وقد أبان الشارع عن مراده بالنص الصريح المعروف في التخيير بين خصال الكفارة.

ولئن كانت نية هذا الفقيه متناهية في السلامة والصدق فإن بعض الفتاوى المعاصرة^(١) تجاوزت هذا الضابط ليس في الاتجاه الذي سار فيه هذا الفقيه بل في عكسه، وهو ما يوحي أن أصحاب هذه الفتاوى لو كانوا في محل هذا الفقيه أو في عصر ذلك الملك لأفتوه بلزوم الإعتاق أو الإطعام دون الصوم، وهناك فرق كبير بين الاتجاهين^(٢).

وفي هذا الإطار من الاحتياط في الحيدة عن مقاصد الشارع يجب أن يفهم ما اشترطه قدماء أصولي الحنفية من شهادة الشرع للوصف حتى يعتمد في التعرف على مقاصد الشارع.

الضابط الثالث: ظنية دلالة المناسبة على مقاصد التشريع

أما إذا لم نجد في الشرع ما يدل على رعاية هذه المناسبة أو إلغائها، وهو المعبر عنه عند الأصوليين بالمناسب المرسل، فإن دلالة المناسبة في هذه الحالة على المقصد التشريعي لا تعدو أن تكون دلالة ظنية لا ترقى إلى القطع، وينبغي على ذلك أن تعين المقصد التشريعي بمسلك المناسبة في هذه الحالة مجرد

(١) كالفتاوى القاضية بزواج المسلمة بالكتابي، أو الفتاوى القاضية بحل بعض صور الربا، انظر: الفتوى نشأتها وتطورها، أصولها وتطبيقاتها، الشيخ حسين محمد الملاح ٢/ ٨٠٩، بيروت، المكتبة العصرية، ط١، ٢٠٠١.

(٢) فقد أحلت الكثير من المحرمات باسم الضرورة أو التيسير على الناس في بعض الفتاوى المعاصرة، وقد كان ذلك ملحظاً لبعض العلماء، يقول الزرقا: (كثر المتاجرون بالدين، ولعل كثيراً منهم أغزر علماً وأقوى بياناً من العلماء الصالحين الأتقياء، وقد وجد اليوم من خريجي الدراسات الشرعية من أصدروا كتباً وفتاوى غرارة تدل على أن أصحابها قد وضعوا علمهم تحت تصرف أعداء الإسلام في الداخل والخارج ليهدموا دعائم الإسلام تهديماً لا يستطيعه أعداؤه، تحت ستار الاجتهاد وحرية التفكير وهم يجنون من وراء ذلك أرباحاً ومنافع عظيمة مغرية لا يبالون معها سخط الله تعالى)، انظر الاجتهاد ودور الفقه في حل المشكلات ٣/ ١٣٩ بحث مقدم في ملتقى الفكر الإسلامي، الجزائر، ١٩٨٣م.

اجتهاد ظني (ذلك أن إدراك المناسبة أو التناسب بين الحكم وبين المصلحة أو المفسدة يرجع في النهاية إلى قول المجتهد، وهذا يعتمد على نظره وما يسفر عنه من ظن وإخالة، والظن والإخالة يتفاوتان كما لا يخفى تبعاً لاعتبارات عديدة منها درجة القوة والوضوح في المصلحة والمفسدة المرتبطة بالحكم، ومنها نسبة التحقق والاطراد في هذه المصلحة والمفسدة، ومنها كون المصلحة أو المفسدة المترتبة على الحكم منفردة في ذلك أو تزامنها مصالح أو مفسدات أخرى تنازعها صفة العلية، ومنها وجود أصول تؤيدها أو نواقض وخوارم تنهض في وجهها)^(١).

وبسبب هذه الظنية المتمكنة من دلالة المناسبة فإن بعض الأصوليين (قدمات الحنفية) لم يعتبروه، إذ دلالاتها ليست دلالة لزومية، ولو كانت كذلك لما تخلفت بعض المناسبات في التشريع الإسلامي (كما في معلوم الإلغاء كما في الصنائع الشاقة، فإنها تناسب التخفيف بالقصر والجمع للصلاة ولكن الشارع أهدر المناسب ولم يعتبره)^(٢).

الضابط الرابع: محدودية المناسبة في الكشف عن مقاصد الشارع

إن المناسبة بما تمثله من كشف محدود لمقصد الشارع فإن هذا الكشف لا يلزم عنه انحصار المقصد في الوجه التناسبي بين الحكم وما يترتب عليه من مصلحة ظاهرة فتتحقق هذا المصلحة الظاهرة لا ينفي احتمال وجود مصلحة أخرى تترتب على ذلك الحكم، وعدم ظهورها لا يعني عدم وجودها، لذلك فلا نستطيع أن نقول مثلاً في تحريم الخمر أن مقصده التشريعي محصور في حفظ العقول فقط بل كل ما تسمح به المناسبة هو القول بأن حفظ العقول مقصد تشريعي في تحريم الخمر، ففهمنا حكمة مستقلة من شرع الحكم لا يلزم عنه (أن لا يكون ثم حكمة أخرى ومصلحة ثانية وثالثة وأكثر من ذلك، وغايتنا أنا فهمنا مصلحة دنيوية تصلح أن تستقل بشرعية الحكم فاعتبرناها بحكم الإذن الشرعي، ولم نعلم حصر

(١) نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية، أحمد الريسوني، ص ١٣٠،

مصر، دار الكلمة، ط١، ١٩٩٧ م.

(٢) تعليل الأحكام، شلي، ص ٢٦٣.

المصلحة والحكم بمقتضاها في ذلك الذي ظهر، وإذا لم يحصل لنا بذلك علم ولا ظن، لم يصح لنا القطع بأن لا مصلحة للحكم إلا ما ظهر لنا، إذ هو قطع على غيب بلا دليل^(١).

وفي آخر هذه الضوابط أنه إلى ضرورة تطوير الفكرة التي يقوم عليها مسلك المناسبة، والمتمثلة في التساوق بين طبيعة الحكم وطبيعة محله، وهو تساوق متفاوت بين الظهور والغموض، فلا بد من الارتقاء بهذه الفكرة، وذلك بإخراجها من إطارها الجزئي والانتقال بمضمونها إلى حيز كلي لاكتشاف مقاصد أنواع التصرفات الشرعية ورصد وجوه المناسبة بينها وبين طبيعة أحكامها، كالمناسبة بين طبيعة أحكام الأسرة في التشريع الإسلامي والتكاملات التناسبية الواقعة بينها.. ولعل عدم تطور أداءات هذه المسالك هو أعظم وجوه الجمود التي نعت بها الفقه في العصور المتأخرة ذلك أن (مرور الزمن بذاته قد يؤثر على الفقه ويستلزم تجديده، وذلك لدواع فنية تأتي من نتائج التتابع والتراكم في التراث، فالفقه يتجه في تطوره من التعميم إلى التشعيب ويتفقم ذلك حتى يبلغ مدى من الكثافة تكاد تحجب المقاصد العلية للتدين، والفقه ينجح من كثرة تقلب النظر نحو الإيغال في التركيب المنطقي المجرد حتى يبلغ مدى من الشكلية ينقطع به عن الواقع الحي الذي يمدّه بدافع النماء وينقطع عن مثل تحقيق العدل والحق سعياً نحو كمال البناء المنطقي)^(٢).

واستناداً إلى كون المناسبة عنصر مركزي في مكونات الاجتهاد فإنه (ينبغي على أهل العلم والاجتهاد مزيد من الإقبال على دراسة المناسبة وتمحيص متعلقاتها وتدقيق تطبيقاتها وتجلياتها في الواقع المعاصر)^(٣).

المطلب الثاني: المسالك الأخرى وأثرها في تعيين مقاصد التشريع

أما المسالك الأخرى المتبقية وهي (الإجماع، الدوران، السبر والتقسيم،

(١) الموافقات، الشاطبي، ٥٣٠/٢.

(٢) تجديد الفكر الإسلامي، حسن الترابي، ص ١٣٨.

(٣) الاجتهاد المقاصدي، الخادمي، ١٥٩/٢.

الطرد، الشبه، تنقيح المناط...)، ومنهم من زاد عن ذلك، وسأختار بعض هذه المسالك بالدراسة تناسباً مع هدف هذا المبحث المتمثل في إبراز القيمة المنهجية لهذه المسالك في الكشف عن مقاصد الشارع، وتناسباً مع فعالية هذه المسالك المختارة في الكشف الفعلي عن مقاصد الشارع.

الفرع الأول: الإجماع وأثره في تعيين مقاصد التشريع

إن الحاجة إلى بيان الأحكام الشرعية في النوازل الجديدة بعد وفاة النبي ﷺ هي الدافع إلى ظهور الاجتهاد الجماعي الذي تجسد في أرقى مظاهره في الإجماع بالمعنى الأصولي وهو في حقيقته يمثل محاصرة لإمكانية تجاوز النص التشريعي المبين للنازلة عند الاجتهاد الفردي، ذلك أن الاجتهاد الفردي لا تتوفر فيه إمكانية الاطلاع على كل النصوص التشريعية النبوية وهو ما يتوفر في الاجتهاد الجماعي، (فالإجماع أصل ثابت صحيح لا شك في صحته وثبوته سواء على مستوى مبدئه الأساسي أو مقصده)^(١).

واستناداً إلى حجية الإجماع فقد نص الأصوليون على أن من طرق ثبوت علة الحكم الإجماع على أن وصفاً معيناً في حكم شرعي علة لذلك الحكم^(٢)، فما (دل الإجماع على كونه مؤثراً في الحكم وموجباً له فهو مقبول كما دل عليه النص والإيماء)^(٣) بل هناك من اعتبره (مقدم في الرتبة على الظواهر من النصوص)^(٤)، كما فعل ابن الحاجب^(٥) والآمدي^(٦)، وهناك من أسقط حجيته في إثبات العلل باعتبار تعذر تحققه مع وجود منكري القياس في الأمة^(٧).

(١) مقدمة تحقيق أحكام الفصول في أحكام الأصول، عبد المجيد تركي، ٥٩/١، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط ٢، ١٩٩٥م.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، ٢٧٧/٣، المستصفى، الغزالي، ٧٦/٢، شرح العضد على مختصر المنتهى ٣١٤، فواتح الرحموت، ٢٩٥/٢.

(٣) شفاء الغليل، الغزالي، ٥٦.

(٤) البحر المحيط، الزركشي، ١٨٤/٥.

(٥) مختصر المنتهى مع شرح العضد، ٣١٤.

(٦) الإحكام، الآمدي، ٢٧٧/٣.

(٧) البحر المحيط، ١٨٥/٥.

والإجماع المتعلق بالعلة على نوعين^(١):

- الإجماع على علة معينة: ومثاله إجماعهم على تعليل ولاية المال بالصغر.

- الإجماع على أصل التعليل مع الاختلاف في العلة: ومثاله إجماعهم على تعليل الربا في الأصناف المنصوصة واختلافهم في تحديد عين العلة.

وبذلك يكون ما أجمعوا على أنه علة يعتبر مقصداً شرعياً ما تفضي إليه تلك العلة الثابتة بالإجماع فلا يعترض على المقاصد الثابتة بالإجماع، وإنما يمكن أن يعترض على درجة ثبوت هذه المقاصد حسب درجة ثبوت الإجماع من قطعية أو ظنية، وهو أحياناً يخرج العلل أو المقاصد من دائرة الظنون والاحتمال إلى دائرة القطع واليقين والتسليم كما في جمع القرآن الكريم وكتابته قصد حفظه من الضياع وصيافته من التحريف^(٢).

ويمكن أن يستغل منطق الإجماع في إثبات علل الأحكام عند القدماء في العصر الحالي بتحقيق الاجتهاد الجماعي في قضايا مقاصد الشريعة، فيمكن إنشاء المجامع الأصولية توازياً مع المجامع الفقهية التي تعني بمجرد الفروع، إذ القراءات المعاصرة لمقاصد الشريعة لو أتاحت لها فرصة الوجود في هذه المجامع لقلت إمكانية خطئها.

الفرع الثاني: الدوران وأثره في تعيين مقاصد التشريع

لقد استخدم الأصوليون هذا المسلك في إثبات علل بعض الأحكام الشرعية مع اختلافهم في بعض المحترزات المتعلقة بهذا المسلك، ولقد ارتبط مسلك الدوران بما هو مسلم عند بعض الأصوليين من أن الحكم (يدور مع علته وجوداً وعدماً)، هذه العبارة التي أصبحت تتردد بكثرة على ألسنة الباحثين المعاصرين في أصول الفقه في مواضع الاستدلال على الحكم الشرعي نفيّاً وإثباتاً رغم أن المسألة لم تكن معروضة في كتب القدماء من الأصوليين والفقهاء بالبساطة التي

(١) إرشاد الفحول، الشوكاني، ص ٢١٠.

(٢) الاجتهاد المقاصدي، نور الدين الحاددي، ١١٤/١.

هي عليها اليوم في كتابات الأصوليين المعاصرين^(١). وحتى نلتزم بحدود البحث فإن ما يعنينا من مشكلات الدوران هو أثره في بيان مقاصد التشريع الإسلامي من خلال رصد مظاهر حضور الأحكام وغيابها.

أولاً: معنى الدوران

أ - لغة: مأخوذ من دار الشيء يدور دوراً بمعنى طاف، ويقال دار الفلك أي تواترت حركته بعضها إثر بعض من غير ثبوت ولا استقرار^(٢).

ب - اصطلاحاً: هو وجود الحكم عند وجود الوصف وارتفاعه عند ارتفاعه^(٣) بحيث يكون الحكم والوصف متلازمين في الوجود والعدم.

ويكون الدوران على صورتين:

الصورة الأولى: أن يجري في محل واحد إذ تكون ملاحظتنا للتلازم بين الوصف والحكم محصورة في محل واحد من خلال تعاقب الأوصاف المختلفة عليه، ومثال ذلك أن نلاحظ عدم حرمة عصير العنب عند عدم إسكاره، ثم نلاحظ حرمة عند صيرورته مسكراً، ثم نلاحظ عدم حرمة عند زوال وصف الإسكار عنه كأن يصير خلاً مثلاً.

الصورة الثانية: أن يجري في محلين مختلفين كالطعم مع تحريم الربا فإنه لما وجد الطعم في أي عنصر من العناصر المطعومة تعتبر ربوية بالنص الشرعي، ولما لم يوجد وصف الطعم في الحرير مثلاً لم يكن ربوياً، فدار جريان الربا مع وصف الطعم عند من يرى أن العلة هي الطعم^(٤)، فالتلازم في الوجود والعدم بين الوصف والحكم كان في محلين مختلفين.

(١) بحث إشكالية ثبوت الحكم بين النص والعلة، صالح قادر الزكي، ص ٥٧.

(٢) المصباح المنير، الفيومي، ص ١٠٧.

(٣) البحر المحيط، الزركشي، ٢٤٣/٥. شرح العضد على مختصر المنتهى، ص ٣٢٧.

الإحكام، الأمدي ٣/٣٣٠. المحصول مع شرح نفائس الأصول، الرازي، ٢١٨/٤.

التحصيل من المحصول، الأرموي، ٢٠٥/٢. شفاء الغليل، الغزالي، ص ١٢٧.

(٤) المراجع السابقة.

وقد يسمى الدوران في بعض الكتب الفقهية بالطرد والعكس^(١) (وهو في الحقيقة دوران في الطرد والعكس فيكون هاهنا اسمان لمسمى واحد مضمونه فكرة التلازم وجوداً وعدمًا)^(٢).

فالصورة المنطقية لهذا المسلك سواء طبق على مادة شرعية أو على مادة أخرى تنبني أساساً على ملاحظة الاقتران التام الدائر بين أمرين في الشرعيات هما الوصف والحكم المنصوص وفي العادات واقعتان متلازمتان بنوع من أنواع العلاقات^(٣).

ثانياً: حجية الدوران في إثبات العلة

اختلفت مذاهب الأصوليين في حجية الدوران على مذاهب وذلك يعود أساساً إلى اختلافهم في العلاقة اللزومية الطردية بين العلة والحكم، فالذي يسلم بذلك على إطلاقه يعتبر الدوران من أعلى المسالك المظنونة، ومنهم من يدعي إفضاءه إلى القطع كما ذهب إلى ذلك المعتزلة، والذي لا يسلم بهذه العلاقة على إطلاقها نص على إفادته العلية بدرجة الظن، لكن قيوده بقيود أخرى كالمناسبة أو انضمام الطرد والعكس إليه^(٤).

ثالثاً: ضابط دلالة الدوران على مقاصد التشريع

إن دلالة هذا المسلك على المقاصد الشرعية دلالة نوعية بما يمثله من رصد لحضور الحكم وغيابه في وقائع التشريع ومدى تأثير الأوصاف المقترنة بمحال الوقائع في حضور الأحكام وغيابها، وإذا كانت الطاقة الكشفية لهذا المسلك لم تلقى القبول الحسن في ميدان العلل بسبب طابعها الضبطي فإن توظيف هذه الطاقة في ميدان المقاصد يمكن كشوفاً لا تعطيها المسالك الأخرى.

(١) كما في الإحكام للآمدي، ٣/ ٤٣٠.

(٢) مسالك العلة وقواعد الاستقراء، محمود يعقوبي، ص ١٠٠.

(٣) المرجع نفسه.

(٤) إرشاد الفحول، الشوكاني، ص ٢٢١.

أما ما ينهض ضابطاً لدلالة هذا المسلك في تعيين مقاصد الشارع فهو ضرورة التفريق بين العلة والمقصد في أداء هذا المسلك.

وهذا الضابط يدفعه إلى الوجود إمكانية تحويل القاعدة الفقهية (الحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً) إلى (الحكم يدور مع مقصده وجوداً وعدماً) مع ضرورة التأكيد على أن القائلين (بمسلك الدوران قصدوا بالعلة الواردة في المسلك الوصف الظاهر المنضبط المناسب لحكمة التشريع، فمن يطالع مباحثهم التي تحدثوا فيها عن العلة ومظاهرها وشروطها ومسالكها وتقسيماتها وأمثلتها وتعاريفها يجدها منطبقة على هذا المعنى، ولم يقصدوا بها العلة الغائية (المقصد التشريعي، المصلحة) لعدم انضباطها)^(١).

(١) إشكالية ثبوت الحكم بين النص والعلة، صالح قادر الزكي ص ٦٣.

المبحث الثاني:

الاستقراء وأثره في تعيين المقاصد الشرعية

إن الاستقراء بما يمثله من نظرة شاملة، ورصد دقيق لأحوال الجزئيات ومدى اندراجها ضمن كلياتها في المحال المستقراء، كان له الأثر البالغ في تعيين الكثير من المقاصد الشرعية النوعية التي يتعذر إثباتها بالمسالك الأخرى، استناداً إلى الخاصية الكشفية لتلك المسالك التي تبقى محصورة في دائرة الجزئية مهما اتسعت مجالات تطبيقها، واستناداً أيضاً إلى اتحاد الغاية التبريرية من الاستقراء كمنهج والغاية من المقاصد كعلم أو مجرد مبحث من علم أصول الفقه، فالمنهج الاستقرائي في سائر العلوم لا يهدف إلا إلى (الكشف عن اطراد الظواهر وانطوائها تحت قوانين بعينها)^(١)، وهي نفسها الغاية من دراسة مقاصد التشريع الإسلامي، (فنظرية المقاصد إنما وضعت في الأساس وضعاً تبريرياً لما عليه أحكام الشريعة بإضفاء صبغة المقاصد والحكمة عليها)^(٢).

ويعود الفضل الأكبر في تعيين هذه المقاصد إلى الإمام الشاطبي الذي يعد بحق أعظم من كتبوا في أصول الفقه وفلسفة التشريع^(٣)؛ والذي يعد بحق أيضاً أول من أعطى للاستقراء مكانته اللائقة في علم أصول الفقه بتوسيع محال تطبيقه

(١) المدخل إلى مناهج البحث العلمي، محمد محمد قاسم، ص ٥٩، بيروت، دار النهضة العربية، ط ١، ١٩٩٩م.

(٢) نحو تفعيل مقاصد الشريعة، جمال الدين عطية، ص ١٩٩م.

(٣) نظرية المصلحة في التشريع الإسلامي، حامد حسين حسان، ص ٥١.

وبالدفاع عن قطعية نتائجه هذه القطعية التي لم يسلم بها الكثير من علماء المسلمين.

ومع ذلك فإن استخدامات هذا المنهج في التعرف على مقاصد الشارع ما زالت تحتاج إلى الكثير من الضبط والتحديد، خاصة على مستوى النتائج ومدى قطعيتها التي تتناسب مع حجم المحال المستقراء وطبيعتها الموحدة أو المختلفة وأثر كل ذلك في درجة الدرجة الظنية للنتائج.

ولمعينة كل ذلك جاء هذا المبحث في المطالب التالية:

المطلب الأول: معنى الاستقراء ومكانته في علم أصول الفقه.

المطلب الثاني: مقاصد الشريعة الثابتة بالاستقراء عند الأصوليين.

المطلب الثالث: ضوابط دلالة الاستقراء على المقاصد.

وفيما يلي بيان ذلك مفصلاً:

المطلب الأول: معنى الاستقراء ومكانته في علم أصول الفقه

لعل طبيعة الاستقراء الكشفية توحى بصدارته في مناهج الاستدلال عند الأصوليين وخاصة الذين اهتموا بالنظر العقلي في نصوص التشريع، وفيما يلي نتناول إن شاء الله المعنى المراد بالاستقراء عند الأصوليين وحدود توظيفاته في استدلالاتهم من خلال المطالب التالية:

الفرع الأول: معنى الاستقراء

أ - معنى الاستقراء لغة:

الاستقراء من استقرأت الأشياء أي تتبعت أفرادها لمعرفة أحوالها وخواصها^(١).

(١) المصباح المنير، الفيومي، ص ٢٥٩.

ب - معنى الاستقراء اصطلاحاً:

لقد استخدم الاستقراء كل من المناطق والأصوليين في الاستدلال على صحة النتائج، أما معناه عند كل منهما فهو متباين إلى حد ما.

- اصطلاح المناطق:

عرفوه بأنه الحكم على الكلي لثبوت ذلك الحكم في الجزئيات، وعرفه ابن سينا بأنه (الحكم على الكلي لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلي، إما كلها وهو الاستقراء التام، وإما أكثرها وهو الاستقراء المشهور)^(١). ويمتد هذا التعريف إلى عصر الفيلسوف اليوناني أرسطو، الذي يعد عند جميع المناطق أول من تكلم عن الاستقراء بشقيه التام والناقص، هذا هو الاستقراء الذي بحثه المناطق، أما الاستقراء الذي بحثه الأصوليون فهو الاستقراء الناقص - كما سرى - لأنهم بحثوا فيه بقصد الاستدلال لإثبات حكم الجزئي من خلال استقراء بعض جزئيات الكلي^(٢).

- اصطلاح الأصوليين:

لقد كان لمجيء الإسلام أثر كبير في طبيعة المناهج الفكرية السائدة آنذاك وهي منهج الاستقراء والاستنباط، فالقرآن الكريم وجه الطاقات البشرية الفكرية لاستقراء الكون الفسيح للخلوص ببراهين تصديق الرسالة، وقد استخدم الأصوليين هذه الأداة في مناهجهم في التعامل مع النصوص التشريعية، فعرفوه بأنه (الاستدلال بإثبات الحكم للجزئيات الحاصل بتتبع حالها ما عدا صورة النزاع على ثبوت الحكم لتلك الجزئيات، وبواسطة ثبوته يثبت للصورة المخصوصة المتنازع فيها)^(٣). فالاستقراء عند الأصوليين وغيرهم من العلماء الذين يستخدمونه

(١) المعجم الفلسفي، جميل صليبا، ٧٢/١، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢.

(٢) أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، مصطفى ديب البغا، ص ٦٤٨، دمشق، د. ت.

(٣) شرح المحلى على جمع الجوامع، ٣٤٥/٢، دار الكتب العلمية بيروت، د. ت. شرح

هو (الكشف عن اطراد الظواهر وانطوائها تحت قوانين بعينها، ويستلزم هذا المنهج تطبيقاً دقيقاً واعياً لمجموعة من الخطوات والإجراءات)^(١) التي تسير مراحلها أثناء تتبع الجزئيات المندرجة تحت نوع واحد، وملاحظة مدى التماثل والاشتراك القائم بينها للوصول إلى القانون العام في هذا النوع من الجزئيات، ولعل أبسط مثال يسوقه الأصوليون للتمثيل للاستدلال الاستقرائي هو إثبات عدم فرضية الوتر بمقتضى كونها صليت من الشارع على الراحلة فلا تندرج في جنس الفرض الذي لا يصلى على الراحلة بالاستقراء^(٢)، كما جاء في الروضة (كقولنا في الوتر لي بفرض لأنه يؤدي على الراحلة، والفرض لا يؤدي عليها)^(٣)، فهذا الحكم الخاص بصلاة الوتر كان بعد تتبع صلاة الفريضة في كل أحوالها أداء وقضاء ونذراً، فوجدوا أنها لا تصح على الراحلة، بخلاف صلاة الوتر فقد صح بأنها صليت على الراحلة فيعلم بذلك بأنها ليست من جنس الأحكام السابقة فتنتفي عنها صفة الفرضية بالاستقراء.

ويفرق الأصوليون في الاستقراء بين نوعين منه هما^(٤):

- **الاستقراء التام**: وهو تصفح جميع الجزئيات التي يشملها الحكم الكلي المراد تقريره باستثناء حالة واحدة هي التي يراد الاستدلال لها بالاستقراء فتلحق بنظائرها ضرورة، وهم متفقون على أن الاستقراء بهذه الكيفية مفيد للقطع، لكن ينبغي التنبيه أنه قلما يتأتى هذا النوع من الاستقراء لكثرة الجزئيات وتعذر إمكان مرورها على التتبع والاستقراء.

تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، ص ٤٤٨، شهاب الدين القرافي، بيروت دار الفكر ١٩٧٣ م. المستصفي، الغزالي، ١/١٠٣.

(١) المدخل لمناهج البحث العلمي، محمد محمد قاسم ص ٥٨.

(٢) المستصفي، الغزالي، ١/١٠٣.

(٣) روضة الناظر وجنة المناظر، موفق الدين بن قدامة، ١/١٤٢، ت: عبد الكريم محمد النملة، دار العاصمة السعودية، ط: ١٠، ١٩٩٨ م. المستصفي، الغزالي، ١/١٠٥.

(٤) نظرية التقريب والتغليب، الريسوني، ص ١٠٠. أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، البغا، ص ٦٥١.

- الاستقراء الناقص: وهو الذي يجري فيه استقراء قدر محدود من الأشباه والنظائر الجزئية، ما عدا صورة النزاع التي يعطى لها حكم نظائرها وأشباهها المستقراء، وهذا النوع من الاستقراء هو الأكثر إمكاناً ورواجاً في كافة العلوم.

وهذا المعنى هو الذي ينصرف إليه مدلول كلمة الاستقراء في إطلاقات الأصوليين^(١).

وبذلك تتضح وجوه الفرق بين الاستقراء عند المناطق والأصوليين، والتي تلخص في^(٢):

- أن استقراء الأصوليين هو دائماً استقراء ناقص.

- أن الهدف من الاستقراء عند المناطق هو الحكم على الكلّي، أما هدفه عند الأصوليين فهو الحكم على الجزئي لتعلق غرضهم بأحكام الجزئيات.

الفرع الثاني: حجية الاستقراء في الفكر الأصولي

إن الاستقراء بمفهومه السابق كانت له مكانة متميزة عند الأصوليين عموماً وعند الشاطبي خصوصاً لذلك فإني سأدرس مكانة الاستقراء عند الشاطبي مستقلة عن مكانته عند الأصوليين لأنه هو الذي أعطى لهذه الأداة فعاليتها في الكشف عن مقاصد الشريعة.

أولاً: حجية الاستقراء عند الأصوليين

إن الاستقراء بمعناه السابق يعتبر حجة عند الأصوليين، قال القرافي: (وهذا الظن حجة عندنا وعند الفقهاء)^(٣)، والذي يؤخذ من كلام الأصوليين، أنه حجة

(١) تقريب الوصول إلى علم الأصول، ابن جزّي، ص ١٤٦، ت علي محمد فركوس، الجزائر.

(٢) طرق الاستدلال ومقدماتها، عند المناطق والأصوليين، يعقوب بن عبد الوهاب الباجسين، ص ١٩٤، الرياض، مكتبة الرشد ط: ٢، ٢٠٠١ م.

(٣) شرح التنقيح في اختصار المحصول، القرافي، ص ٤٤٨.

أيضاً عند الإمام الشافعي خاصة^(١) ولأن كتب الشافعية هي التي اعتنت أكثر من غيرها بهذا الأصل تعريفاً وتمثيلاً بل وتفريراً عليه^(٢)، وكذلك فقهاء الأحناف قد أثبتوا به أحكام بعض من الفروع الفقهية وكذلك الحال مع فقهاء الحنابلة، وبذلك تظهر قيمة الاستقراء في علم أصول الفقه، ولهذه القيمة الاستدلالية المتفردة جزم ابن رشد (ت ٥٩٥ هـ)^(٣) أن (الكثير من المعاني الكلية الموضوعية في هذه الصناعة - يقصد علم أصول الفقه - إنما صحت بالاستقراء من فتاويهم مسألة مسألة)^(٤).

كما أن علاقة الاستقراء بالقياس علاقة عضوية فالقياس (يعود إلى نوع من الاستقراء العلمي الدقيق القائم على فكرتين أو قانونين، أولاً: فكرة العلية أو قانون العلية، تلخص في أن لكل معلول علة أي (أن الحكم ثبت في الأصل لعلّة كذا) فحكم التحريم في الخمر معلول بالإسكار. ثانياً: قانون الاطراد في وقوع الحوادث، وتفسيره أن العلة الواحدة إذا وجدت تحت ظروف متشابهة أنتجت معلولاً متشابهاً (أي القطع بأن العلة علة الأصل موجودة في الفرع فإذا ما وجدت أنتجت نفس المعلول، فإذا كنا قد وجدنا الإسكار في الخمر وجدنا التحريم ثم وجدنا الإسكار في أي شراب آخر جزمنا بوجود التحريم فيه، فهناك إذًا نظام في الأشياء واطراد في وقوع الحوادث)^(٥)، فالقياس في حقيقته ليس هو إلا الاستقراء التام، ومن هنا أيضاً فإنه لا يخفى صلة مسالك العلة وخاصة السبر والتقسيم والدوران بالاستقراء.

(١) تقريب الوصول إلى علم الأصول، ابن جزي، ص ١٤٦.

(٢) شرح المحلى على جمع الجوامع ٣٤٥/٢، المستصفى، ٣٣/١.

(٣) هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، اشتهر بالعلم والحكمة، اهتم بالطب والفقه والمنطق والرياضة، ولد بقرطبة سنة ٥٢٠ هـ ولي بها قاضياً، توفي بمراكش سنة ٥٩٥ هـ، له تصانيف عدة، منها: فصل المقال، الكليات في الطب، تهافت التهافت مختصر المستصفى. (ترجمته في: الديباج المذهب، ٢٨٤، شذرات الذهب، ٣٢٠/٤).

(٤) الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى، ابن رشد، ص ٣٥، ت: جمال الدين العلوي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤ م.

(٥) مناهج البحث عند مفكري الإسلام، علي سامي النشار، ص ١١٢، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٨٤ م.

وربما تتجلى حجية الاستقراء أكثر عند الأصوليين والفقهاء بالاعتماد عليه كأساس في صياغة القواعد الفقهية بل القواعد بوجه عام، كما أن ضبط وتحديد الكثير من الأحكام الشرعية كان بواسطة الاستقراء^(١) على ظنية دلالة، إذ الاحتمال يبقى وارداً في أن تكون بعض الحالات التي لم تستقرأ على خلاف ما استقرئ، لكن هذا الاحتمال هو مجرد افتراض عقلي محض ما دامت الحالات المستقراة قد جاءت كلها على نمط واحد (لأن غلبة الظن ترجح انتظام كل الجزئيات تحت قانون واحد)^(٢)، والمراد بغلبة الظن قوته، فهي تتضمن أصل الظن وزيادة. ولا شك أن غلبة الظن هنا مرتبطة بمدى كثرة الجزئيات المستقراة فتزداد قوة بزيادة أماراتها، فيكون بعض الظن أقوى من بعض، وهذه الكثرة لم تضبط بقدر عند الأصوليين أو غيرهم من العلماء الذين يستخدمون الاستقراء في ميادين أخرى، وهذا ما يعبر عنه بالمشكلة المنطقية أو النفسية للاستقراء. لكن الأكيد أن درجة إفادة الاستقراء للحكم تتناسب طرذاً مع كثرة الجزئيات المستقراة، فإذا كانت الجزئيات المستقراة كثيرة كانت درجته هي الظن، وإذا كانت أكثر كان الظن قريباً من القطع، فهو عموماً ظني (ويختلف فيه الظن باختلاف الجزئيات فكلما كان الاستقراء في أكثر كان أقوى ظناً)^(٣).

ثانياً: حجية الاستقراء عند الشاطبي

إن حجية الاستقراء عند الإمام الشاطبي مرتبطة إلى حد كبير بعناية الإمام الشاطبي بهذا المنهج والتنبيه إلى طاقاته الكشفية في محال الغموض.

أ - عناية الإمام الشاطبي بالاستقراء

إن أهم ما يتميز به كتاب الموافقات هو النهج الجديد الذي انتهجه صاحبه في تقعيد مقاصد الشريعة ومعالجة القضايا الأصولية بالتعويل على الاستقراء

(١) القواعد الفقهية، يعقوب بن عبد الوهاب، ص ٢١١.

(٢) ضوابط المعرفة، عبد الرحمن الميداني، ص ١٩٤، دمشق، دار القلم، ط ٦، ٢٠٠٢ م.

(٣) شرح الكوكب المنير، محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحي، ص ١٠٢، ت: محمد الزحيلي، ، ونزيه حماد، دمشق، دار الفكر، ١٤٠٢ هـ.

وإخراج معناه من دائرة (مجرد التتبع) كما هو شائع في الكتابات القديمة ليصبح منهجاً علمياً واضحاً يخضع إلى أسس وقواعد تقود إلى اليقين أو المعرفة القطعية، ولقد أشار الشاطبي إلى اعتماده على الاستقراء بهذا المعنى في الكشف عن مقاصد الشريعة في مقدمة الموافقات إذ يقول (ولما بدا من مكنون السر ما بدا، ووفق الله الكريم لما شاء منه وهدى، لم أزل أقيد أوابده، وأضم شواهده تفاصيلاً وجمالاً وأسوق من شواهده في مصادر الحكم وموارده مبيناً لا مجملاً معتمداً على الاستقراءات الكلية غير مقتصر على الأفراد الجزئية، ومبيناً أصولها النقلية كأطراف من القضايا العقلية حسبما أعطته الاستطاعة والمنة في بيان مقاصد الكتاب والسنة)^(١)، وفي مكان متأخر من الموافقات يشير إلى أن خاصة هذا الكتاب هي تفعيل المنهج الاستقرائي في الكشف عن مقاصد الشارع إذ (بيان كيفية اقتناص القطع من الظنيات هي خاصة هذا الكتاب لمن تأمله)^(٢)، والتعبير عن تحصيل المقاصد الشرعية بهذا المسلك (بالاقتناص) فيه إشارة واضحة إلى عزة هذا المقتنص وأن تحصيله بغير الاستقراء العلمي متعذر لالتباسه بالظن التباساً كبيراً.

ومع هذا الاهتمام البالغ والعناية الفائقة بالاستقراء، فإن بعض الباحثين المعاصرين^(٣) استشكلوا عدم نص الإمام الشاطبي على مسلك الاستقراء ضمن مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة التي حصرها في خاتمة كتاب الموافقات ضمن (ظواهر الأوامر والنواهي، وعلل الأوامر والنواهي، وسكوت الشارع، والأصالة والتبعية)^(٤)، لكن الذي يمكن الجزم به أن الشاطبي رحمه الله لم يغفل عن هذا المسلك كما ذهب إلى ذلك هؤلاء الباحثون في احتمالتهم البعيدة لفظ ما

(١) الموافقات، الشاطبي، ٢٣/١.

(٢) المرجع نفسه، ٣٢٧/٤.

(٣) ومن هؤلاء الباحثين أذكر: أحمد الريسوني في نظرية المقاصد عند الشاطبي، ص ٢٨٣، عز الدين بن زغيب في طرق إثبات المقاصد الشرعية عند الإمام الشاطبي، مجلة الموافقات، ص ١٨١. وعمر عبد المجيد النجار في فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب ص ١٣٩.

(٤) أنظر تفصيل هذه المسالك في: الموافقات ١٣٤/٣.

استشكلوه من استخدام الإمام الشاطبي للاستقراء بل وتحمسه له وعدم النص عليه ضمن المسالك التي تعرف بها مقاصد الشريعة، في حين أن الدفع الصحيح لما توهموه إشكالاً هو افتقار الأدعاءات الكشفية للمسالك التي نص عليها ابن عاشور للاستقراء بل لا يتصور أداء أي مسلك منها بغير الاستقراء، فكأن النص على تلك المسالك بالخصوص هو نص في الحقيقة على المواضع التي يستخدم فيها الاستقراء، ومن تتبع تطبيقات الإمام الشاطبي لهذه المسالك لا يعسر عليه الوصول إلى هذه النتيجة^(١).

ب - حجية الاستقراء عند الإمام الشاطبي:

يذهب الشاطبي إلى أن الاستقراء دليل عقلي يفيد القطع وقد صرح بذلك عند إثبات قطعية القواعد الأصولية وحجته في ذلك (الاستقراء الذي يفيد القطع)^(٢)، وإفادة الاستقراء القطع لا تختص بالاستقراء التام بل تتعداها إلى الاستقراء الناقص، وهو بذلك يتجاوز ما يتردد عند بعض الأصوليين والمناطق من كون الاستقراء الناقص لا يفيد إلا الظن تأثراً بالمنطق الأرسطي^(٣).

وحجية الاستقراء المطلقة عند الإمام الشاطبي تستمد قوتها وحضورها من دعامتين أساسيتين هما^(٤):

أولاً: الدعامة الشرعية

وتتجلى هذه الدعامة في التطابق مع الأصول الشرعية التالية:

- (١) حتى الأستاذ أحمد الريسوني عند تفصيله لاستخدامات الإمام الشاطبي للاستقراء بدأ يطبق عليه من خلال المسالك السابقة كظواهر الأوامر والنواهي، والأصالة والتبعية، انظر نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٨٧.
- (٢) الموافقات، الشاطبي، ٢٩/١، ٨/٤.
- (٣) الأسس المنطقية للاستقراء، محمد باقر الصدر، ص ١٣ و ٣٢، دار الفكر، ط ١، ١٩٧٢ م.
- (٤) الاستقراء في مناهج النظر الإسلامي، يونس صوالحي، ص ٦٦، مجلة إسلامية المعرفة، ع ٤٤، ١٩٩٦ م.

أ - التطابق مع منهج القرآن الكريم في تأصيل الأحكام:

فقد تنبه الشاطبي إلى أن القرآن الكريم في حديثه عن الأحكام الشرعية الخمسة ينطلق من آحاد ظنية ليصل إلى كليات قطعية، فمن هذا الطريق (ثبت وجوب القواعد الخمسة كالصلاة والزكاة وغيرهما قطعاً، وإلا فلو استدل مستدل على وجوب الصلاة بقوله تعالى (وأقيموا الصلاة) أو ما أشبه ذلك لكان في الاستدلال بمجرده نظر من أوجه لكن حف بذلك من الأدلة الخارجية والأحكام المترتبة ما صار به فرض الصلاة ضرورياً في الدين لا يشك فيه إلا شاك في أصل الدين^(١)).

ب - المطابقة مع منهج الأصوليين في إثبات كون الإجماع حجة قطعية:

يرى الشاطبي أن حجية الإجماع تقوم على الاستقراء، فالأدلة الدالة على حجية الإجماع ظنية بمفردها قطعية بمجموعها، وما أصبح الإجماع حجة إلا بعد أن تضافرت أدلة عديدة تمخض عنها علم قطعي، لذلك نص الشاطبي على أن الاستقراء من جزئيات عديدة شبيه بالتواتر المعنوي^(٢).

ج - المطابقة مع منهج الأصوليين في استنباط القواعد الأصولية:

المنهج الذي استخدمه الشاطبي لإثبات قطعية الدليل الاستقرائي لا يخرج عما درج عليه الأصوليون في استنباط القواعد الأصولية، فقاعدتا (الأمر للوجوب) أو (النهي للتحريم) على سبيل المثال كانتا نتيجة لتتبع مواضع الأمر والنهي في نصوص التشريع، فالاستقراء من أهم الأسس في تكوين القواعد الأصولية بل القواعد بوجه عام، لذلك اتبعه الفقهاء في استخراج قواعد العلوم الشرعية^(٣).

ثانياً: الدعامة المنطقية

وتتجلى هذه الدعامة من خلال الأسس المنطقية التالية:

(١) الموافقات، الشاطبي، ٣٦/١.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) ضوابط المصلحة، البوطي، ص ١١.

أ - الاستحالة المنطقية:

ويتجلى ذلك من خلال المساواة بين منهج الاستقراء الناقص وبين منهج التواتر المعنوي، باعتباره حصول العلم بأمر نقل بالفاظ متعددة لا حصر لها لكنها بمعنى واحد، يقول الشاطبي (إن المجتهد إذا استقرى معنى عاماً من أدلة خاصة، واطرد له ذلك المعنى، لم يفتقر بعد ذلك إلى دليل خاص على خصوص نازلة تعنّ، بل يحكم عليها وإن كانت خاصة بالدخول تحت عموم المعنى المستقرى من غير اعتبار بقياس أو غيره، إذ صار ما استقرى من عموم المعنى كالمنصوص بصيغة عامة فكيف يحتاج مع ذلك إلى صيغة خاصة؟)^(١)، فكما أنه في التواتر المعنوي يستحيل أن يتواطأ الرواة على الكذب، فكذلك في الاستقراء الناقص يستحيل أن تكون دلالة مجرد الظن (لأن من الاجتماع من القوة ما ليس للافتراق، لأجله أفاد التواتر القطع، وهذا نوع منه)^(٢)، وهذا ما يبرر إهمال العوامل النفسية التي تدعونا إلى التشكيك في صدق الأحكام كلية لم نجرّبها إلا في حالات جزئية محدودة)^(٣).

ب - برهان الخلف^(٤):

وهو يمثل الدعامة المنطقية الثانية التي بنى عليها الشاطبي فهمه للاستقراء حيث برهن على إثبات كليات الشريعة الخمس (الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال) بإبطال وجود أدلة منفردة تفيد القطع بوجوب المحافظة عليها .

المطلب الثاني: مقاصد الشريعة الثابتة بالاستقراء عند الأصوليين

لقد أشار بعض العلماء الذين بحثوا في المقاصد إلى القيمة الكشفية لهذا المسلك بالنسبة لغيره من المسالك الأخرى فهو (أعظمها)^(٥) في تقليص مساحة الجهل بمقاصد الشارع، وفيما يلي نقدم رسداً للمقاصد المكتشفة بهذا المسلك.

(١) الموافقات، الشاطبي، ٣/٣٠٤.

(٢) المرجع نفسه، ١/٣٦.

(٣) المعجم الفلسفي، جميل صليبا، ١/٧٣.

(٤) برهان الخلف، هو القياس الاستثنائي الذي يقصد فيه إثبات المطلوب بإبطال نقيضه.

(٥) مقاصد الشريعة، ابن عاشور، ص ١٩٠.

أولاً: المقاصد العامة للتشريع (الكليات)

أثبت الأصوليون قصد الشريعة في المحافظة على (على القواعد الثلاث: الضرورية، والحاجية، والتحسينية)^(١) باستقراء أفراد الأحكام الشرعية، وترتبط جذور هذا المكتشف بالإمام الجويني رحمه الله الذي نص على هذه الأصول العالية في تقسيمه الخماسي، الذي اعتبره بعض الباحثين المعاصرين أنه هو الأصل لاستقرار نتيجة الاستقراء في هذا المحل في القواعد الثلاث^(٢) ويجب التنبيه إلى أن هذه الكليات ليس لها كلي تنتهي إليه بل هي (أصول الشريعة)^(٣)، وهذا التنبيه على غاية من الأهمية خاصة عند نقد الاجتهادات المعاصرة القاضية بضرورة توسيع هذه الكليات، فالكثير من هذه الإضافات نزلت بهذه الكليات عن المستوى الذي وضعه قدماء الأصوليين^(٤).

وإثبات قطعية هذه الكليات بغير الاستقراء متعذر، خاصة وأن قطعتها ليست مستمدة من كونها مجرد أصول للشريعة بل هي (أصل أصولها)^(٥)، وتوضيح ذلك أن القطع بأن هذه الشريعة قاصدة إلى حفظ هذه الكليات لا يمكن أن نثبته بالعقل إذ العقول لا تحكم في الأحكام الشرعية، فلم يبق إلا النص، ووجود النص الخاص الدال دلالة قطعية على قصد الشريعة لحفظ هذه الكليات (متنازع في وجوده بين العلماء)^(٦)، كما أن الإجماع في ذلك يعسر إثباته إضافة إلى افتقاره للنص القطعي الذي يستند له الإجماع، فلم يبق ما يصلح دليلاً لقطعية هذه القواعد الثلاث إلا الاستقراء والنظر في أدلة الشريعة (الكلية والجزئية وما انطوت عليه هذه الأمور العامة على حد الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة منضاف بعضها إلى بعض، مختلفة الأغراض بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد

(١) الموافقات، الشاطبي، ٧٩/٢.

(٢) انظر تقسيم الجويني مفصلاً في البرهان، ٧٩/٢.

(٣) الموافقات، الشاطبي، ٧٩/٢.

(٤) انظر فصل إشكالية حصر وتصنيف المقاصد في الفكر الأصولي من هذا البحث.

(٥) الموافقات، الشاطبي، ٧٩/٢.

(٦) المرجع نفسه ٨٠/٢.

تجتمع عليه تلك الأدلة، على حد ما ثبت عند العامة، من جود حاتم وشجاعة علي عليه السلام، وما أشبه ذلك، فلم يعتمد الناس في إثبات قصد الشارع في هذه القواعد على دليل مخصوص، ولا على وجه مخصوص، بل حصل لهم ذلك من الظواهر والعمومات، والمطلقات والمقيدات، والجزئيات الخاصة في أعيان مختلفة، ووقائع مختلفة في كل باب من أبواب الفقه وكل نوع من أنواعه^(١).

واعتماد الاستقراء لإثبات الكليات في التشريع الإسلامي يمثل أرقى مظاهر الاجتهاد بالرأي إذ (استقراء الجزئيات التي اختلفت موضوعاتها ليستنبط منها مفاهيم كبرى يسلك كل مفهوم منها عديداً من هذه الجزئيات لحكم واحد لوحدة الهدف والغاية المتصلة بمفهوم العدل وهذا هو شأن النظريات العامة المستنبطة من الجزئيات ولا ريب أن هذا المنهج من الاجتهاد بالرأي - فيما نعتقد من أرقى ما وصل إليه العقل البشري في الاجتهاد التشريعي لأنه يتعامل مع الكليات ضبطاً لمفاهيم التشريع، ولأن هذا النظر الكلي العام لا يمكن أن يتيسر إلا حين يبلغ الاجتهاد بالرأي أكمل معانيه وأسمى مبالغه)^(٢).

ثانياً: إثبات المقاصد الخاصة

أي الخاصة بباب من أبواب الشريعة، وهذه المقاصد (هي مقاصد كلية بالنسبة لذلك الباب جزئية بالنظر إلى المقصد الأعظم وهو جلب المصالح ودرء المفاسد استنبطها العلماء من نصوص الشرع وإيماءاته وتنبهاته، ووجوه المناسبات المعتبرة التي روعيت في أحكامها الجزئية)^(٣). ولعل أبرز من اعتنى بتوظيف الاستقراء في إثبات المقاصد الخاصة ابن عاشور رحمه الله الذي أثبت بعض مقاصد أحكام العائلة^(٤)، ومقاصد التصرفات المالية^(٥).

(١) الرجوع نفسه، ٨١/٣، ٨٢.

(٢) بحوث مقارنة في الفقه والأصول، الدريني، ٣٢/١.

(٣) علم مقاصد الشريعة عائشة السليمانى، ص ١٨٦، مجلة الموافقات، الجزائر، ع: ١، ١٩٩٢م.

(٤) مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر بن عاشور، ص ٤٣٥.

(٥) المرجع نفسه، ٤٥٠.

أما إفضاء الاستقراء إلى التعريف بالمقاصد عند ابن عاشور فيتحقق بتتبع الشريعة في تصرفاتها من خلال أحكامها المتعددة والمتنوعة للانتهاء إلى المعاني المراعاة في كل الأحكام أو في بعض الأحكام، وقد رأى ابن عاشور أن ذلك يتم بنوعين من الاستقراء وجد الباحث عبد المجيد عمر النجار - بعد المقارنة بينهما - أنهما يمثلان مرحلتين متكاملتين^(١)، وقد قدم الإمام الثاني منهما في عرضه واصفاً إياه بأنه أعظمهما وسنختار طريقة النجار في تقديمهما لما تتضمنه من ترتيب منطقي ظاهر^(٢):

المرحلة الأولى: استقراء أدلة الأحكام الشرعية بحيث يفضي ذلك الاستقراء إلى أن جملة منها اشتركت في علة واحدة، فنقطع بأن تلك العلة التي اشتركت فيها الأحكام هي مقصد للشارع، ومثال ذلك: النهي عن بيع الطعام قبل قبضه^(٣)، والنهي عن بيع الطعام بالطعام نسيئة^(٤)، والنهي عن احتكار الطعام، هي أحكام شرعية علتها التي تشترك فيها جميعاً ما تؤدي إليه من عرقلة الطعام عن الزواج، فتكون هذه العلة معينة لمقصد الشارع وهو رواج الطعام وتيسر تداوله بين الناس.

المرحلة الثانية: تنبني هذه المرحلة على أن العلل إنما هي مقاصد قريبة لأنها متعلقة بآحاد الأحكام، وفوقها مقاصد أعم منها، وبناء على ذلك إذا ما

(١) فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، النجار، ص ١٥٥.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) روى عن النبي ﷺ (أنه نهى عن بيع الطعام حتى يقبض)، رواه مسلم، كتاب البيوع، باب بطلان بيع المبيع قبل القبض رقم ٢٨١٨. ابن ماجة، كتاب التجارات، باب النهي عن بيع الطعام ما لم يقبض رقم ٢٢١٩.

(٤) روى مسلم عن معمر بن عبد الله رضي الله عنه قال: (سمعت رسول الله ﷺ يقول: (الطعام بالطعام مثلاً بمثل) كتاب المساقاة، باب بيع الطعام مثلاً بمثل، رقم ٢٩٨٢. وروى مسام أيضاً في صحيحه عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ: (الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلاً بمثل، سواء بسواء، يبدأ بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد). صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقداً، رقم ٢٩٧٠.

تحصلت لدينا علل عديدة للأحكام، وأصبحت معلومة لدينا بطرق مسالك العلة فإننا نقوم باستقراء لهذه العلل فإذا وجدنا عدداً كبيراً منها يشترك في الدلالة على حكمة واحدة، أيقنا بأن تلك الحكمة هي مقصد شرعي أصلي يتنزل من تلك العلل منزلة المفهوم الكلي الذي يحصل باستقراء الجزئيات، ومثال ذلك أن يستخلص من علة النهي على أن يسوم المسلم على سوم أخيه، ومن علة النهي على أن يخطب المسلم على خطبة أخيه، فيما روى ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ (نهى أن يبيع بعضكم على بيع بعض ولا يخطب الرجل على خطبة أخيه حتى يترك الخاطب قبله أو يأذن له الخاطب)^(١)، فقد اتفق الفقهاء على تعليل هذا الحكم بالإفساد على الأول الذي يكون مظنة للعداوة والبغضاء بين المسلمين^(٢) فيستخلص من ذلك مقصد شرعي عال هو دوام الأخوة بين المسلمين، فيتخذ من ذلك المقصد ميزاناً للأحكام الاجتهادية، إذ (فهم نفس الشرع يوجب ذلك)^(٣).

ثالثاً: إثبات مدارات الأحكام

كذلك كان من نتائج تطبيق الاستقراء على النصوص الشرعية الوصول إلى جملة من الأصول التي تدور عليها الأحكام الشرعية، وهذه الأصول لا يشهد لها نص معين بل هي مأخوذة بالاستقراء، الذي يتوجه إلى (مشاهدة مواقع الأمر والنهي)^(٤)، كما في إثبات أصل (تقديم المصلحة العامة على الخاصة)^(٥)، فإن هذا الأصل لم تدل عليه آحاد الجزئيات وإنما أخذ من مجموعها^(٦)، وكذلك إقامة الأسباب مقام المسببات والمظنة مقام الحكمة إنما أخذ من جزئيات عديدة من بينها أن وجدنا الشارع يقيم النوم مقام الحدث، ويقيم الإيلاج في أحكام

(١) البخاري، كتاب النكاح، باب لا يخطب على خطبة أخيه حتى ينكح أو يدع، رقم ٥١٤٢.

(٢) كشف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس البهوتي، ١٨/٥، لبنان، دار الفكر، د. ت.

(٣) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز بن عبد السلام، ١٨٩/٢.

(٤) حجة الله البالغة، ولي الله الدهلوي، ٢٥٥/١.

(٥) الموافقات، الشاطبي، ٩٢/٢.

(٦) نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، حسين حامد حسان، ص ٧٤.

كثيرة مقام الإنزال، كما يقيم مظنة العقل وهي البلوغ مقام العقل، وإقامة مظنة شغل الرحم وهي الوطء مقام شغل الرحم في إيجاب العدة في كل منهما، وحرمة الخلوة بالأجنبية حذراً من الذريعة إلى الفساد... إلى غير ذلك من الجزئيات المشتركة في معنى عام يجمعها هو إقامة الأسباب مقام المسببات^(١).

وليس غرضي في هذا البحث بسط هذه الأصول أو المدرجات بقدر ما هو التأكيد على طريق ثبوتها والقيمة التي أعطاها الأصوليون للاستقراء باعتباره طريقاً للمعرفة وباعتباره رافداً مميزاً في بناء القواعد الأصولية التي بالغ بعض المعاصرين في إضفاء طابع الظرفية والجزئية على مدلولاتها تأثراً بالرؤى الاستشراقية في ذلك^(٢).

المطلب الثالث: ضوابط دلالة الاستقراء على مقاصد الشريعة

لاستفادة مقاصد التشريع بالاستقراء نذكر الضوابط المنهجية التي يمكن أن تحمي هذا المسلك العلمي من إثبات مقاصد موهومة، وهذه الضوابط في حقيقتها هي ضوابط للاستقراء عموماً سواء طبق على نصوص التشريع أو على مادة أخرى يراد إثبات النظام الذي ترتد إليه الجزئيات المدروسة، فهي ضوابط ملازمة لإجراءاته المنهجية وملازمة لقطعية نتائجه أو ظنيته حسب ما يقتضيه عدد الجزئيات المستقراة.

(١) المنهج الأصولي في فقه الخطاب، إدريس حمادي ١٣٤، ١٣٥، المغرب، المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٩٨ م.

(٢) كما في نظرة نصر حامد أبو زيد لجهود الأصوليين في مقاصد الشريعة وتبشيريه بقراءات جديدة لمقاصد الشريعة يمكن أن تضيف إلى (منهجيات القراءة السابقة ما أحدثته المنهجيات الحديثة من انشغال بمستويات الدلالة التي تتجاوز حدود الدلالة اللغوية أساساً وكذلك تركز اهتمامها في الكشف عن آليات هذه الدلالة في حدود علوم اللغة والبلاغة التقليديين، وكان انشغالها منصباً أساساً على الكليات المستنبطة من الجزئيات دون أن تقف على الدلالات الكلية الناشئة عن طبيعة الحركة المعرفية لنصوص الإسلام) المقاصد الكلية، نصر حامد أبو زيد، المقاصد الكلية للشريعة الإسلامية: قراءة جديدة، نفسه ١١٣ مجلة العربي، ع ٤٢٦، ١٩٩٤. لكن هذه القراءات لم تأت بشيء يعتد به، انظر تفصيل ذلك ص ٢٠١.

الضابط الأول: تحقيق مناطات الجزئيات المنتجة للكلية

إن الفكرة التي يقوم عليها الاستقراء كطريق موصل للمعرفة هي التشابه الفعلي بين الجزئيات التي تتحكم في صياغة الكلية وليس التشابه الوهمي الذي يجمع فروعاً غير متضمنة لمناط الكلية، لذلك فلا بد من التحقق من مناط الكلية في الجزئيات، فإذا ثبت أن أكثرها لا يتحقق فيها هذا المناط فإن انتظام الكلية التي يراد إلحاق الجزئيات بها متعذر حينها.

وهذا يشبه تماماً التحقق من الفروض إذا طبق الاستقراء على مادة طبيعية فبعد أن يطرح المستقرئ الفكرة الافتراضية (يبدأ بالتدليل عليها لقبولها أو رفضها والانتقال إلى فكرة افتراضية أخرى، وهكذا حتى تقوم لديه القناعة الكافية بصحة الفكرة التي طرحها، أو برجحانها على الفروع الأخرى وذلك بالاستناد إلى الأدلة التي قامت لديه أو ظهرت له)^(١). وبذلك فإن إضافات بعض المعاصرين إلى كليات الشريعة الإسلامية بعض قيم الحضارة الغربية بمعانيها الدقيقة وادعاء انخراطها في منظومة مقاصد الشارع يفتقر إلى هذا الضابط باقتصارهم على مجرد الفرض الابتدائي ومحاولة إضفاء طابع النتيجة الاستقرائية عليه بعدم تحقيق الجزئيات التي يمكن أن ترتد إليها تلك القيم في آحاد الأحكام التشريعية الإسلامية، وفي ذلك تداخل كبير بين الفرض في الاستقراء العلمي وبين نتيجته، فالفرض العلمي في الاستقراء هو مجرد (تفسير مؤقت للظاهرة التي هي موضوع البحث)^(٢)، وتزداد هذه العملية استهجاناً حين تفتقد الفروض التي تقدم على أنها نتائج مجرد الشروط العلمية للفرض في منهج الاستقراء^(٣).

الضابط الثاني: التقدير الصحيح لدلالة الجزئية الخارجة عن نظام الكلية

تحدث الإمام الشاطبي عن أهمية التقدير العلمي الصحيح لمناقضة إحدى

(١) ضوابط المعرفة، عبد الرحمن حبنكة الميداني، ص ٢٠٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٠٨.

(٣) هناك عدة شروط لصحة الفرض منها: أن لا يعارض الفرض المطروح أي قانون مقطوع به، وأن يكون قابلاً للإثبات، انظر ضوابط المعرفة، ص ٢٠٩.

الجزئيات لمعنى الكلية بعد ثبوت كليتها، وهو ما يشبه تماماً قضية مناقضة حالة معينة للقانون الذي ثبت بالاستقراء عند الفلاسفة. وقطع الإمام الشاطبي بأنه إذا (ثبتت قاعدة عامة أو مطلقة، فلا تؤثر فيها معارضة قضايا الأعيان ولا حكايات الأحوال)^(١)، وفي ذلك إشارة إلى طبيعة العلاقة بين الكلي والجزئي، فهي (ذات طبيعة جمعية وليست استغرافية)^(٢) أما إذا بلغت الجزئيات المتخلفة قدراً معيناً فقد تطعن في كلية الكلية، كما أن الجزئية المتخلفة قد يستفاد من تحلفها انتظامها تحت كلي آخر غير الذي تخلفت عنه فلهذا التخلف تنبيه على أصول الكليات المستترة ومدى اطراد الكليات الظاهرة، وفي هذا تكمن القيمة العلمية المتفردة للاستقراء بما يقدمه من كشوف قد لا ينتظرها أو يتوقعها الباحث، ومن هنا ندرك قيمة تنبيه الأصوليين إلى (أن منهجهم الاستقرائي هو منهج العلم)^(٣).

(١) الموافقات، الشاطبي، ٨/٤.

(٢) الاستقراء في مناهج النظر الإسلامي، يونس صوالحي، ص ٧٨.

(٣) مناهج البحث عند مفكري الإسلام، علي سامي النشار، ص ٣٣٥.

رَفَعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

الباب الثاني

ضوابط الأداء التشريعي للمقصد

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

www.moswarat.com

تمهيد

بعد ضبط الطرق التي يمكن أن تؤدي إلى المعرفة بمقاصد التشريع الإسلامي؛ والتنبيه على الاحترازاات والقيود التي يجب أن تعتبر في استخدام هذه الطرق سواء في إثبات قصد الشريعة في المحافظة على أحد المعاني، أو إثبات صفة هذا القصد التشريعي من عموم أو خصوص، أو أصالة أو تبعية، أو كلية أو جزئية.

وحصول العلم أو الظن بمقاصد التشريع، يدعونا إلى التساؤل عن الضوابط التي تتحكم في عملية إدراج هذا المدرك بما يناسب طبيعة ودرجة إدراكه ضمن وضع الأدلة عموماً النقلية منها والعقلية. على اعتبار أن المقصد من التشريع ليس دليلاً مستقلاً، فمن (ظن أنه أصل خامس فقد أخطأ)^(١)؛ وذلك لإخراج ظاهرة اعتبار المقاصد في محال الاجتهاد من مرحلة الالتباس والغموض إلى مرحلة الضبط والوضوح، لأن تاريخ الاجتهاد في الفقه الإسلامي شاهد على أن اعتبار المقاصد في محال الاجتهاد لم تتضح معالمه بالقدر المنهجي والعلمي اللازم، إذ بقي اعتبار المقاصد في محال الاجتهاد مجرد عارض يفرضه على الفقيه بعض المواقف الخاصة والنوازل النادرة، إذ تجبره هذه النوازل والوقائع في تمييزها ودقة ملابساتها إلى عدم الاكتفاء بإجراء الأدلة على ظواهرها، وتلزمه باللجوء إلى المعاني والمقاصد التي تقف وراء مباني وألفاظ نصوص التشريع، لأن الاكتفاء بمدلولات ظواهر الأدلة تلزم

(١) الغزالي، المستصفى، ١/ ٤٣٠.

عن وضعه نتائج في أعلى درجات المناقضة لمقاصد التشريع وفي مرتبة عالية من الظهور والوضوح، وقد يكون لجوء الفقيه إلى مقاصد التشريع لجوءاً غير موفق، كما هو حال الفقيه الذي أبطل خصال الكفارة المنصوصة مكتفياً بواحد منها تمسكاً بمقصد الزجر اللازم للكفارة، الذي رأى أن الخصلتان الباقيتان وهما العتق والإطعام ليستا محققة له في النازلة المعروضة عليه، وكما هو حال من اجتهد بفكرة الطوابق في المسعى والرمي في الحج استناداً إلى كلي التخفيف ورفع الحرج عن الناس الذي تضافرت نصوص الشريعة في الدلالة عليه بمختلف طرق الدلالة عبارة ونصاً وإشارة ومقتضى. وهذان الاجتهادان رغم أن الفارق الزمني بينهما كبير جداً، إلا أن الخطأ فيهما كان جسيماً، كما أن علته كانت واحدة، وهي الغفلة عن الضوابط الشرعية والعقلية التي تعتبر فيها المعاني أو المقاصد مع نصوص التشريع ومبانيه اللفظية في محال الاجتهاد، أو بالأحرى عدم وضوح معالم هذه الضوابط وضوحاً ملزماً يخرج المستند المقاصدي من الالتباس المحترف به؛ ويحدد دلالاته ضمن وضع الأدلة في النفي أو الإثبات، فلا يبقى المستند المقاصدي حراً يلجأ إليه الفقيه متى شاء ويعرض عن مدلوله متى شاء أيضاً بلا ضابط، فيكتفي في بعض المحال بما تقضي به ظواهر الأدلة ودلالاتها الحرفية، وفي محال أخرى لا يكتفي بذلك بل يعتبر كل الكليات والمعاني المقطوع بها في الشريعة الإسلامية وما احتف بالنازلة من ملابسات، وفي محال أخرى لا يعتبر كل الكليات والمعاني، بل يعتبر أحادها أو بعضها على سبيل الاختيار الذي قد تتحكم فيه نوازع الأهواء والمآرب الخاصة - كما هو الحال في بعض الفتاوى السياسية المعاصرة الموجهة لتكييف توازنات معينة -، وهو ما يسمح بمجاوزة إرادة المجتهد لإرادة صاحب الشرع، هذه المجاورة التي تفضي إلى الالتباس بين الإرادتين فتتحول وظيفة المجتهد أو الفقيه بشكل ضمنى مضمحل إلى إنشاء للحكم الشرعي وليس الكشف عنه كما هو مقرر في علم أصول الفقه، وهو ما يفقد الفتوى مكانتها وقيمتها عند جمهور الناس، لذلك استنكر السابقون التداخل الممكن بين إرادة المجتهد وإرادة الشارع، لأنه (إذا عرف ذلك من صنيع العلماء لم تحصل الثقة للملوك بفتواهم، وظنوا أن كل ما

يفتون به فهو تحريف من جهتهم بالرأي^(١).

فالكثير من المواقف الاجتهادية الخاصة ببعض القضايا المصيرية في الأمة الإسلامية في عصرنا هذا تتغير في اتجاهات متناقضة بترادف النفي والإثبات على محل واحد. وتجد هذه التغيرات والتحويلات تبريرها في الترتيب التشريعي المتفاضل للمقاصد أو ما اصطلح عليه بعضهم (فقه الأولويات) وهو مفهوم ملتبس بظنية بالغة قد تعطي الغطاء الشرعي لأي شذوذ في التعامل مع دلالات النصوص الشرعية أو في الانصياع لمقتضياتها؛ وذلك لأن المعنى المقاصدي كمعتبر في محال الاجتهاد بقي مضطرباً إلى قدر كبير رغم أن محاولات ضبطه كانت مبكرة. إلا أن الإلحاح في ضبطه لم يرق إلى مستوى الضرورة كما هو الحال في عصرنا، لأن اللجوء إلى اعتبار المقاصد في عصور الاجتهاد الماضية ربما تفرضه بعض النوازل الخاصة، أو بالأحرى خصوص تلك النوازل هو الذي يفرضه، أما نوازل العصر الذي نعيش فيه فإنها كلها تتضمن هذا الخصوص أو تربو عليه بخصوص آخر تفرضه طبيعة العصر المتميزة بكثرة التقاطعات الظاهرة والخفية لملازمات النوازل الجديدة. فضبط اعتبار المقاصد في محال الاجتهاد لم يعد مجرد اختيار بل ضرورة يفرضها وفاء الشريعة وكمالها، وتفرضها أيضاً حماية مقاصد التشريع من التوظيفات المشوهة أو الموجهة لإضفاء صفة المشروعية لأوضاع لا مشروعية لها بوجه من الوجوه أو لسلب صفة المشروعية عن أوضاع تكتسبها اكتساباً كاملاً بشهادة دلالات النصوص القاطعة في دلالتها وفي ثبوتها.

وإذا كان حد المقاصد الشرعية المنصوصة أو المستنبطة يتسم بخطورة بالغة وتحوط كبير في الحياد عن حقائقها، فإن حد الضوابط التي تتحكم في عملية اعتبار المقصد في محال الاجتهاد على نفس القدر من الخطورة أو يزيد عن ذلك لأن الرصد البسيط لظاهرة الخطأ في اعتبار المقاصد في محال الاجتهاد لا يعود إلى الخطأ في اكتشاف المقصد أو أوصافه بقدر ما يعود إلى الخطأ في اعتباره

(١) المستصفى، الغزالي، ٤١٥/١.

وتقدير دلالاته مع دلالات بقية الأدلة المنصوصة أو المستنبطة.

ومنشأ الخطأ في اعتبار المقاصد في محال الاجتهاد لا يخرج عن موضعين:

الأول: الغفلة عن العلاقات التي تحكم المعاني المقاصدية في نفسها

لأن المعاني المقاصدية ليست على درجة واحدة في الثبوت أو الظهور، أو العموم أو الكلية، وهذا يجعلنا نقف وجهاً لوجه مع إشكالية تصنيف المقاصد التشريعية في الفكر الأصولي، فلا يمكن أن نتحدث عن التقديم والتأخير في أجناس المقاصد ما لم يتحرر لنا تصنيفاً علمياً لمقاصد التشريع لا يغفل عن الأوصاف الخاصة بكل جنس منها ويتفطن إلى بعض التداخلات التي تحملها التصنيفات الأولية للمقاصد والتي أسسها الرواد المبكرون في علم المقاصد، مثل تصنيف مقاصد التشريع إلى (جلب المصالح، ودرء المفاسد)، فهذا التصنيف العام دوره ينتهي عند التعريف بالمقاصد ولا يستطيع أن يواكب التوظيفات الممكنة للمقاصد في محال الاجتهاد لانصافه بالعموم وافتقاره إلى الدقة ولعل هذا يؤكد أن واضعه لم يرج منه توظيفاً في محال الاجتهاد بل كان ينبغي به التعريف بالمقاصد ليس إلا.

الثاني: الغفلة عن علاقة المعاني المقاصدية مع ضروب الأدلة الشرعية

فعلاقة المقاصد مع ضروب الأدلة ودرجاتها في الثبوت والدلالة كعلاقة النص بمختلف درجاته في الثبوت والدلالة مع المقصد التشريعي بمختلف درجاته أيضاً في الثبوت والدلالة، والأثر التفسيري الذي يمكن أن تحدثه المقاصد في تفسير دلالات النصوص الشرعية ظنية الدلالة، أو حتى في ثبوت بعضها كما هو الحال في بعض نصوص السنة غير متواترة، فعدم انضباط هذه العلاقات في تفكير المجتهد هو الذي يمكنه أن ينتج توظيفات مشوهة للمقاصد تفضي إلى تعطيل النصوص بوجه من الوجوه، أو تفضي إلى تطبيق نصوص الأحكام في غير مناطاتها المقصودة بالتشريع.

كما أن علاقة القياس والاستحسان ... وغيره من ضروب الأدلة المقاصدية مع أصل مقاصد التشريع من العلاقات التي تحتاج إلى الضبط والتحديد خاصة وأن الدعاوى التي تعيب المنظومة الأصولية السلفية (علم أصول الفقه) وتسعى إلى تجديدها أو خلق منظومة مفترضة تسيطر عليها مقاصد التشريع تتجاهل أن حضور مقاصد التشريع في المنظومة الأصولية السلفية لم يخرج عن حدود العلاقة الطبيعية بين النص التشريعي والإرادة التشريعية (المقاصد) في الفكر التشريعي الإنساني بصفة عامة وقد تجلّى ذلك في الاستخدام المضبوط بقوانين التشريع في كل من الآليات الثلاث المتفرعة عن أصل القياس وهي (المصالح المرسلّة، والاستحسان، وسد الذرائع).

واستناداً إلى هذين المستويين من العلاقات جاء هذا الباب في الفصلين التاليين:

الفصل الأول: ضوابط الأداء التشريعي الداخلي للمقصد

وفيه أتناول الترتيب التشريعي للمقاصد حسب درجاتها وأنواعها وما يجب منها أن يتقدم أو يتأخر، ولما كان هذا التقديم والتأخير خاص بالمعاني المقاصدية فيما بينها فقد اصطلحت عليه (الأداء التشريعي الداخلي) للمقصد.

الفصل الثاني: ضوابط الأداء التشريعي الخارجي للمقصد

وهذا الأداء يأتي بعد تحرر الأولوية أو الأسبقية لمقصد على غيره من مقاصد الشريعة، فينظر بعد ذلك في دلالة هذا المقصد مع دلالات النصوص الجزئية القريبة من معناه وما يمكن أن يقع بين الدالتين من علاقات تشريعية.

على أنه ينبغي التنبيه على أن الفصل بين الأداءين هو فصل اقتضته ضرورة البحث وطابعه المنهجي، أما في الواقع العلمي فلا نستطيع توظيفاً للأدلة بلا نظر في المقاصد أو توظيفاً للمقاصد دون اعتبار للأدلة؛ إذ الترتيب التشريعي للمقاصد مستفاد من النصوص ابتداءً.

وفيما يلي هذه الفصول:

رَفْعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

www.moswarat.com

رَفَعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

الفصل الأول

ضوابط الأداء
التشريعي الداخلي للمقصد

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

www.moswarat.com

تمهيد

إن محل اهتمام هذا الفصل هو علاقة المعاني المقاصدية ببعضها البعض، والاتجاه إلى ضبط ما يمكن أن يحدث بينها من عموم أو خصوص أو إطلاق أو تقييد أو كلية أو جزئية، وهو ما اصطلحت عليه (الأداء التشريعي الداخلي للمقصد) لأن المعنى المقاصدي قبل أن ينظر إليه مع الأدلة التفصيلية الخاصة بمحل الاجتهاد من نص أو إجماع أو قياس، لا بد أن تعرف مرتبته في القصد ودرجته في الإرادة التشريعية، وتؤكد ضرورة هذه المعرفة حين تتزاحم المقاصد ويتعذر اعتبارها مجملة، فلا مناص حينها من اللجوء إلى إهدار بعض المقاصد التي اقتضت دونية مرتبتها في القصد ودونية درجتها في الإرادة التشريعية ذلك، حال تزاحمها مع المقاصد التي تفوقها رتبة ودرجة لتعذر حفظهما معاً؛ لأن المقاصد إذا (تزاحمت ولم يمكن تحصيل بعضها إلا بتفويت البعض قدم أكملها وأهمها وأشدها طلباً للشارع)^(١)، كما ينص على ذلك الأصوليون والفقهاء ولقد صور الإمام الغزالي رحمه الله تزاحم المقاصد بالمسألة الاجتهادية الشهيرة بمسألة (الترس)، وأجذني هنا مضطراً لنقل نصه في هذه المسألة كاملاً لما يتضمنه من رسم للصورة التي كان عليها اعتبار المقاصد في محال الاجتهاد في عصر الغزالي رحمه الله، ولما يتضمنه من تنبيه لمحتزمات ضبط العلاقات التي تربط المقاصد التشريعية وفق أصنافها ومراتبها. يقول الغزالي في مسألة الترس: (مخالفة مقصود الشارع حرام، وفي الكف عن قتال الكفار مخالفة لمقصود الشارع، فإن قيل لا ننكر أن مخالفة

(١) أعلام الموقعين ابن القيم، ٨٨/٢.

مقصود الشرع حرام ولكن لا نسلم أن هذه مخالفة قلنا: قهر الكفار واستعلاء الإسلام مقصود، وفي هذا استئصال الإسلام واستعلاء الكفر، فإن قيل فالكف عن المسلم الذي لم يذنب مقصود وفي هذا مخالفة المقصود. قلنا هذا مقصود وقد اضطررنا إلى مخالفة أحد المقصودين، ولا بد من الترجيح، والجزئي محتقر بالإضافة إلى الكلي، فاحتقار الشرع له يعرف بنص أو قياس على منصوص قلنا: قد عرفنا ذلك لا بنص واحد معين، بل بتفاريق أحكام واقتران دلالات لم يبق معها شك في أن حفظ خطة الإسلام ورقاب المسلمين أهم في مقاصد الشارع من حفظ شخص عين في ساعة أو نهار وسيعود عليه الكفار بالقتل...^(١).

لا شك أن الإمام الغزالي هنا أشار إلى المنهج العام الذي يقوم عليه اعتبار المقاصد في محال الاجتهاد، والذي يتمثل في تقديم المقاصد العالية على الأقل منها رتبة ودرجة في القصد، وقد تمثل هنا هذا التقديم في تقديم المصلحة العامة على الخاصة، وواضح أن نتائج هذا المنهج مرتبطة إلى حد كبير بتصنيفات المقاصد وترتيباتها، وبالتخريج الصحيح لملايسات النازلة على أصناف ورتب المقاصد، فأى قصور في تصنيف المقاصد وفي ترتيبها أو أي قصور في تخريج ملايسات النازلة الجديدة على التصنيفات أو الترتيبات المقاصدية يقلل نسبة الإصاغة في اعتبار المقاصد في محل الاجتهاد، ولقد كانت هذه النازلة بملايساتها البسيطة متناسبة تماماً مع بساطة التصنيف والترتيب المقاصدي في التقديم والتأخير الذي اعتمده الغزالي، لذلك لم يجد الغزالي أي عناء في تخريج ملايسات هذه النازلة على أصناف ورتب المقاصد كما يستوحى ذلك من عبارته.

لكن ماذا لو أضيفت قرائن جديدة مستوحاة من طبيعة العصر لملايسات المسألة كأن يترس العدو بخيرة المسلمين؟ أو بعلمائهم مثلاً؟ أو بالمجاهدين منهم على عزتهم فيهم؟ أو تكون (عودة العدو على المتترس بهم بالقتل في كل

(١) المستصفى، الغزالي، ٤٣١/١.

الأحوال) ليست متيقنة بل هي مجرد احتمال ظني؟... إلى غير ذلك من الأوصاف المختلفة التي يمكن أن تلحق بالمتترس بهم أو بالعدو ذاته، فهل يستمر وفاء التصنيف السابق وترتيبه للمقاصد في الوصول إلى الأحكام الشرعية الغير منصوصة، لا شك أنه سيتعثر عشرات بالغة خاصة عندما نصل إلى تخريج ملابسات النازلة الجديدة المتصفة بدقة بالغة على تصنيف عام ومجمل صيغ لاحتواء صور اقتضتها طبيعة العصر الذي وجد فيه.

لذلك فإن المعيار الذي قدمه الغزالي والمتمثل في تقديم المقاصد العالية على غيرها، ما زال يحتاج إلى تصنيف جديد يكسبه التهيئة اللازمة لإمكانية الاعتماد عليه في محال الاجتهاد الدقيقة ليصح البناء عليه، وهذا التصنيف لا يمثل إلغاء لتصنيف الغزالي رحمه الله، بل هو استمرار له بتطوير بنيته ومد معالمتها بما يناسب تطور علم المقاصد المرتبط بالحاجة التشريعية للمجتمع - كما أشرت في مقدمة البحث^(١) - فما اعتبره الغزالي رحمه الله صنفاً مستقلاً هو في الحقيقة مجموعة من الأصناف المشتركة في أوصاف متناهية في الخصوص، وكما وقع تقديم ما اعتبره صنفاً مستقلاً على غيره من الأصناف فإن التقديم أيضاً يمكن أن يقع بين أفراد الصنف الواحد، وهو ما يعطي التصنيف الجديد صفة المرونة التي تمكنه من استيعاب النوازل الجديدة واحتواء أوصافها الدقيقة بدقة تجزئته وشمول أقسامه.

لعل هذا الاستدراك على تصنيف الغزالي رحمه الله يقودنا إلى التساؤل عن طبيعة تصنيف وحصر مقاصد التشريع الإسلامي في الفكر الأصولي القديم والمعاصر، ومعاينة الحدود التي يمكن أن تنتهي إليها ومدى ارتباط ذلك بتطورات المجتمع الإسلامي والإنساني ومن ثم صياغة ضوابط التقديم والتأخير بين أصناف المقاصد التشريعية.

(١) انظر مقدمة البحث.

لذلك جاء هذا الفصل في مبحثين:

المبحث الأول: إشكالية حصر وتصنيف المقاصد في الفكر الأصولي.

المبحث الثاني: ضوابط الترتيب التشريعي لأصناف المقاصد.

وفيما يلي بيان هذه المباحث مفصلة:

المبحث الأول:

إشكالية حصر وتصنيف المقاصد في الفكر الأصولي

لقد قسمت مقاصد التشريع تقسيمات مختلفة ولا اعتبارات مختلفة أيضاً، كما أن هذه التقسيمات قد مرت بتطورات عدة عبر مراحل الفكر الأصولي وهو ما جعلنا نتساءل عن التمييز الفعلي بين مقاصد التشريع الذي يمكن أن تطرحه هذه التقسيمات، وعن مدى كونها حاصرة للمقاصد غير قاصرة عن بعضها، ونتساءل أيضاً عن الأثر العملي لهذه التقسيمات حال اعتبار أصنافها في محال الاجتهاد.

على أنه ينبغي التنبيه إلى أن هذه التقسيمات تتحكم فيها الحاجة الإدراكية للباحث التي هي مجرد صدى للحاجة الاجتماعية التشريعية، لذلك فلا غرابة أن نجد أن بعض التقسيمات التي قسمت بها المقاصد لم تترك أي أثر تمييزي أو إدراكي في المقاصد، لأنها اعتمدت على أوصاف ليست في منتهى الخصوص ببعض الأجناس المقصدية، أو بعبارة أدق لم تعتمد على الأوصاف التي ترقى فعلاً إلى مرتبة الأوصاف النوعية التي تنحصر في نوع واحد ويتعذر وجودها في أفراد بقية الأنواع، فلذلك لم يكن لها أي أثر في تفعيل المقاصد.

وفيما يلي نتناول هذه التقسيمات مع بيان أهميتها في تصنيف المقاصد تصنيفاً علمياً لا يؤدي إلى الغفلة عن بعضها أو تداخل بعضها مع البعض الآخر وسيكون ذلك في الفكر الأصولي القديم والمعاصر، مع محاولات تفسير توجهات هذه التقسيمات ومدى تأثير بنيتها بالظروف التي نشأت فيها وملاحظة

تتابع التطورات التي حدثت عليها، ومدى إمكانية استثمار الدلالة التطورية لتقسيم المقاصد الثابتة عبر مراحل الفكر الأصولي في صياغة التقسيم المرجو للمقاصد والذي يمكنه أن يقلل نسبة الخطأ في التوظيفات المعاصرة للمقاصد في محال الاجتهاد، وسيكون ذلك من خلال المطالب التالية:

المطلب الأول: حصر وتصنيف المقاصد في الفكر الأصولي القديم.

المطلب الثاني: حصر وتصنيف المقاصد في الفكر الأصولي المعاصر.

وفيما يلي بيان ذلك مفصلاً:

المطلب الأول: حصر وتصنيف المقاصد في الفكر الأصولي القديم

لقد اعتنى القدماء بالمقاصد عناية خاصة فرضتها طبيعة المرحلة التي يمر بها علم المقاصد، لذلك فإن قضية حصر وتصنيف المقاصد لم تكن مطروحة بالمعنى العلمي للإشكالية بل إن الكثير ممن تحدثوا عن تقسيم المقاصد من الأصوليين لم يتعرضوا إلى مناقشة كون هذه التقاسيم حاصرة أم لا، وربما أول من دافع عن كون تقسيم الأصوليين للمقاصد تقسيم حاصر هو الإمام الآمدي رحمه الله^(١)، وليس من الصدفة أن يكون الآمدي هو أول من يتطرق إلى قضية الحصر في المقاصد لأنه هو أيضاً أول من أعطى لمقاصد الشريعة ما يمكن أن نسميه نوعاً خاصاً من الأداء التشريعي، وقد تمثل عنده في توظيف دلالتها في الترجيح بين الأقيسة^(٢)، وبطبيعة الحال لا يمكن أن نتحدث عن هذا الأداء التشريعي للمقاصد في ظل الغفلة عن مدى كون التقسيم المعد لإنتاج مودود تشريعي عملي في الفروع الفقهية مكتسباً لصفة الحصر أم لا؟؛ وذلك لارتباط نتائج الأداء التشريعي للتقسيم صحة وفساداً بمدى صحة اكتسابه لصفة الحصر،

(١) احتج الآمدي لحصر المقاصد الضرورية في (الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال) بالاستقراء، حيث ذكر: (الحصر في هذه الخمسة الأنواع إنما كان نظراً إلى الوقوع والعلم بانتفاء مقصد ضروري خارج عنها في العادة)، انظر الإحكام في أصول الأحكام، ٣/٣٠٠.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، ٤/٢٨٦ وما يليها.

لذلك فإن الأمدي كان هنا على قدر كبير من الصرامة المنهجية اللازمة لضبط الأداء التشريعي للمقصد.

وبذلك فإن صنيع الأمدي يؤكد ما أشرت إليه من أن تطورات البحث في مقاصد الشريعة - وخاصة مباحث تصنيفها وترتيبها - محكومة بالحاجة الإدراكية للباحث المرتبطة أيضاً بالحاجة التشريعية للمجتمع، فعلم المقاصد (يكتمل بالتدرج ويزداد بروزه بازدياد الحاجة الاجتماعية إليه)^(١)، كما أن ربط هذه التقسيمات ورتبها بالمذاهب الفقهية أمر لا يستقيم (بل هو مجرد إقحام لا مسوغ له)^(٢)، إذ إن هذه التقاسيم الموروثة للمقاصد أمرها مرتبط بالشخصيات الأصولية على اختلاف مذاهبها وتنوع اجتهاداتها، لذلك فإني سأخص الدراسة في هذا المبحث بالرواد الذين كانت لهم مساهمة متميزة في تقسيم المقاصد وتصنيفها على وجه الخصوص، وهم، الإمام الجويني (ت ٤٧٨هـ)، والغزالي (ت ٥٥٠هـ)، والعز بن عبد السلام (ت ٦٠٠هـ) والأمدي (ت ٦٣١هـ)، ثم الإمام الشاطبي (ت ٧٩٠هـ)^(٣).

الفرع الأول: حصر وتصنيف المقاصد عند الجويني (ت ٤٧٨هـ)

يتفق الكثير من الباحثين أن للإمام الجويني الكثير من التنبهات المبكرة في علم المقاصد، والتي يعتبر غير مسبوق بها، ويذهب بعضهم إلى أن زيادة الغزالي في هذا الباب مدينة له إلى حد كبير، فقد أكثر إمام الحرمين من ذكر لفظة المقاصد واشتقاقاتها كالمقصود والقصد أو مرادفاتها كالأغراض والمعاني^(٤)، ومما يدل على إدراكه الكامل لارتباط الأحكام الشرعية بالمقاصد نصه على أن (من لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرة في وضع

(١) الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ابن الصغير، ص ٣٤.

(٢) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الريسوني، ص ٤٦.

(٣) وسأتبع في هذا الفرع الإضافات المستقلة لكل عالم من علماء فالأصول في قضية حصر وتصنيف مقاصد التشريع الإسلامي، أما عرض هذه التقسيمات كما استقرت في التصنيف الأصولي عند المتأخرين فسيكون إن شاء الله في المبحث الموالي.

(٤) نظرية المقاصد عند الشاطبي، الريسوني، ص ٣٣.

الشرعية^(١)، فهو كما ترى ينفي البصيرة المتمثلة في الإدراك والعلم على كل من غابت عنه المقاصد المتمثلة في علل الأحكام في خصوص الأوامر والنواهي التي هي مصادر الأحكام، كما أن الإمام الجويني استرسل في تعليل بعض الأحكام التي يوحي ظاهرها بعدم إمكان التعليل كما في تعليله التيمم بأنه (أقيم بديلاً غير مقصود في نفسه، ومن أمعن النظر ووفاه حقه تبين أن الغرض من التيمم إدامة الدربة .. فلو أقام الرجل الصلاة من غير طهارة، والنفس وما عودتها تتعود، وقد يفضي ذلك إلى ركون النفس إلى هواها وانصرافها عن مصارف التكليف ومغزاها)^(٢)، كما أن الجويني رحمه الله كان على وعي تام بأثر القرائن اللفظية والحالية في إدراك المقصد التشريعي للتمكن من حده حداً علمياً واضحاً^(٣).

هذا مجمل ما تفرد به هذا الإمام في مبحث المقاصد الشرعية عموماً، أما إشكالية حصر وتصنيف مقاصد التشريع الإسلامي، فيبدو لأول وهلة أن الإمام الجويني كان واعياً بمدى أهمية عنصر التصنيف والتقسيم في بيان العلوم عموماً لتسهيل إدراكها حيث نص على أنه (حق على كل من يحاول الخوض في فن من فنون العلوم أن يحيط بالمقصود منه، وبالمواد التي منها يستمد ذلك الفن، وبحقيقته وحده، فإن أمكنت عبارة سديدة على صناعة الحد، وإن عسر فعليه أن يحاول الدرك بمسلك التقاسيم)^(٤)، وفي هذا إشارة إلى أهمية الأداء الإدراكي لعنصر التقسيم والتفريع في توضيح وكشف حقائق العلوم، واستناداً إلى اعتماده على هذا المبدأ العلمي في التعامل مع العلوم فقد جاء كتابه البرهان مشتملاً على (تحقيقات يستبد بها)^(٥)، واختيارات يركن إليها.

واستناداً إلى أهمية هذا الوعي بعنصر التجزئة والتقسيم في العلوم فقد نص مبكراً على تقسيم خاص بمراتب المقاصد (ويبدو من عبارته أنه غير مسبوق

(١) البرهان في أصول الفقه، الجويني، ١٠١/١.

(٢) البرهان، الجويني، ٥٧/٢.

(٣) المرجع نفسه، ١٣٣/١.

(٤) المرجع نفسه، ٢٢/١.

(٥) طبقات الشافعية، عبد الوهاب بن علي، ١٩٢/٥، ت: محمود الطناحي، مصر، الحلبي، ١٩٦٤م.

بوضعه^(١)، بل هو من مبتكراته القائمة على المبدأ العلمي السابق الذي نص عليه في مقدمة البرهان، وقد اعتبر بعض الباحثين أن تقسيم الجويني هو الأصل في التقسيم المعروف للمقاصد إلى ضرورية وحاجية وتحسينية.

أولاً: طبيعة هذا التقسيم

ذكر الجويني هذا التقسيم تحت عنوان تقاسيم العلل والأصول وهو ما يوحي أن تقسيمه هذا مرتبط بإمكانية توظيفه في الاجتهاد الذي يعتمد على القياس بشكل كبير، كما أن الإمام الجويني لم يذكر تبريراً لانحصار تقسيمه في الوجوه التي ذكرها، وفيما يلي بيان محتوى هذا التقسيم:

الصنف الأول: (ما يعقل معناه وهو أصل، ويؤول المعنى المعقول منه إلى أمر ضروري)^(٢) فهذا الصنف من المقاصد عند الإمام الجويني يتسم بصفيتين، أحدهما كونه معقول المعنى: كما في شرع القصاص لعصمة الدماء، وشرع البيع لانتقال الممتلكات، فالمناسبة بين شرع القصاص وعصمة الدماء، أو المناسبة بين شرع البيع وانتقال الممتلكات مناسبة معقولة المعنى وفي منتهى الظهور، والثانية: اختصاصه بالأشياء الضرورية التي لا بد منها لاستمرار الحياة البشرية، فلا استمرار للحياة البشرية حال عدم عصمة الدماء، ولا استمرار لها أيضاً حال عدم وجود وسيلة تنتقل بها الممتلكات بين الأفراد بطريقة عادلة لا تفضي للنزاع، ويتصف هذا النوع من المقاصد بسهولة تعليل الأحكام الخاصة به كما عبر عن ذلك الجويني بقوله (وهو الذي يسهل تعليل أصله)^(٣)، وفي ذلك إشارة إلى أنه يقع في أعلى مراتب الظهور.

وقد تعذر على بعض الباحثين في المقاصد شرح مراد الجويني بهذا الصنف، فلم يجدوا بداً من تكرير عبارته فيه بلا شرح^(٤).

(١) نظرية المقاصد عند الشاطبي، الريسوني، ص ٣٤.

(٢) البرهان، الجويني، ٧٩/٢.

(٣) المرجع نفسه، ٧٩/٢.

(٤) ومن هؤلاء الباحثين اذكر محمد سعيد بن أحمد اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة ص ٤٨. ويوسف أحمد محمد البدوي، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، ص ٧٦.

الصفة الثاني: (ما يتعلق بالحاجة العامة، ولا ينتهي إلى حد الضرورة)^(١) وهذا الصنف أقل رتبة من السابق، ومحل الحاجة العامة التي مهما بلغت فإنها لا تنتهي إلى حد الضرورة ومثل لها بحل الإجارة في التشريع الإسلامي، فإن الحاجة إليها في المجتمع الإسلامي عامة لكن هذه الحاجة لا ترتقي إلى الضرورة كما في شرع البيع، ولقد فرق الإمام الجويني بين حاجة الجنس وحاجة الفرد إذ (حاجة الجنس قد تبلغ مبلغ ضرورة الشخص الواحد، من حيث إن الكافة لو منعوا عما تظهر فيه الحاجة للجنس لنال آحاد الجنس ضرراً لا محالة تبلغ مبلغ الضرورة في حق الواحد)^(٢)، وهذا يدل على مدى حيطة وحذره في صياغة هذا التصنيف من التداخلات التي يمكن أن تقع بين مراتبه فنبه لتأثير العوارض (المتاملة في العموم والخصوص) في انتقال المقصد من مرتبة الحاجة إلى مرتبة الضرورة.

الصفة الثالث: (ما لا يتعلق بضرورة خاصة، ولا حاجة عامة)^(٣).

فهذا القسم لا علاقة له بالضرورات العامة أو الحاجات الخاصة لكن يتضمن جلب مكرمة أو دفع نقيض لها، وقد مثل له الإمام الجويني بطهارة الحدث والخبث كما أن طلب الشارع لهذا الصنف من المقاصد معضد بالدواعي الجبلية الموجودة في الإنسان.

الصفة الرابع: وهو أيضاً لا يتعلق لا بضرورة، ولا بحاجة، لكنه دون الثالث رتبة إذ هو محصور في المندوبات فقط.

الصفة الخامس: (ما لا يلوح فيه للمستنبط معنى أصلاً، ولا مقتضى من ضرورة أو حاجة، أو استحاث على مكرمة)^(٤)، وقد اعتبر الجويني هذا الصنف مما يتعذر التمثيل له بالجزئيات، مع بقاء إمكانية تصويره أصلاً كلياً مستقلاً.

(١) البرهان، الجويني، ٧٩/٢.

(٢) المرجع نفسه، ٧٩/٢.

(٣) المرجع نفسه ٧٩/٢.

(٤) البرهان، الجويني، ٨٠/٢.

ثانياً: تقويم تقسيم الجويني

لتقويم تقسيم الإمام الجويني للمقاصد لا بد من الإشارة إلى ضرورة التعامل مع هذا التقسيم ضمن السياق التاريخي والنصي الخاص به.

فبالنسبة للسياق النصي له فإن الإمام الجويني وضع هذا التقسيم في باب (تقاسيم العلل والأصول) من كتاب (القياس)، فبعد أن عرض آراء العلماء فيما يعلل ولا يعلل من أحكام الشرع، وذكره لأمثلة من تعليلاتهم، وأثر ذلك في إجراء الأقيسة قال: (هذا الذي ذكره هؤلاء أصول الشريعة، ونحن نقسمها خمسة أقسام)^(١).

فالهدف الذي قصده الجويني من هذا التقسيم هو توضيح ما يعلل من الأحكام، وما لا يعلل، ليصل إلى ما يصلح أصلاً للمقايضة عليه وما لا يصلح لذلك، ففي هذا الإطار يجب أن يفهم تقسيم الإمام الجويني للمقاصد، ومهما يكن فإن (فكرة المقاصد عند الجويني إحدى أهم نتائج تلك المرحلة، إذ تمكن من حصر كل الكليات في عناوين اندرجت تحتها كل أبواب الفقه... وأثبت بالتالي هيمنة الشريعة على سائر المواقف)^(٢)، كذلك نبه الإمام الجويني إلى التوظيفات الموجهة لمقاصد الشريعة التي قد تسعى إلى تبرير ما هو غير مشروع بمحاولة التمولي به باندراجه في منظومة مقاصد الشارع، كما في رده على القائلين بجواز التغريم بالمال، فقد اعتبر ذلك مذهباً رديئاً (فليس في الشريعة أن اقتحام المأثم يوجه إلى مرتكبيها ضروب المغارم، وليس في أخذ أموال منهم أمر كلي يتعلق بحفظ الحوزة، والذب عن البيضة، وليس يسوغ لنا أن نستحدث وجوهاً في استصلاح العباد وجلب أسباب الرشاد لا أصل لها في الشريعة، فإن هذا يعجر خرمًا عظيمًا وخطبًا هائلًا جسيماً)^(٣)، وفي هذا تنبيه مبكر على ضرورة الحذر من

(١) المرجع نفسه.

(٢) المقاصد الكلية والاجتهاد المعاصر، حسن محمد جابر، ص ١٢.

(٣) غياث الأمم في التياث الظلم المعروف بـ(الغياثي)، الجويني ص ١٣٠، ت: خليل المنصور، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٧م.

التخريج غير الصحيح على مقاصد الشارع، ويبدو أن هذه التوظيفات الموجهة للمقاصد التي وقف عليها الجويني قد حفزته ليباشر (إعادة تركيز الكليات المستفادة من جزئيات الفقه في إطار تصور مقاصدي محدد، وقد جهد لتحويل الفقه كله إلى مادة استدلال تعضد مهمة رصد الضوابط العامة، وهو رد علمي رصين على محاولات التبسيط والتوهين للدين)^(١).

كما أن الجويني أراد إضفاء بعداً جديداً على كليات المقاصد بتأهيلها إلى تقليل (نطاق ظنية الأحكام في علمي الفقه والأصول ويطمح إلى إنشاء أحكام يقينية في وقت لم يعد يجد فيه سوى التمسك بما هو يقيني والتخفيف من كثرة الظنيات والاختلافات)^(٢).

أما السياق التاريخي الذي جاء فيه تقسيم الجويني، فالمعروف أن عصر الجويني ساهم اضطراب في الفتوى والاستنباط والتأويل الموجه سياسياً، كما شهد تحولات كبيرة بانهيار السلطة البويهية التي عمرت هيمنتها على الخلافة العباسية ما يزيد عن القرن والرابع، فحلت محلها السلطة السلجوقية ذات التعصب المذهبي والتي باشرت مضايقة بعض الاتجاهات الفقهية والكلامية لحساب اتجاهات أخرى، وهو ما كان له أثر في اتجاهات الاجتهاد وفي تفسير مستنداته الأمر الذي أحدث تداخلاً بين مقاصد الشارع وبين مقاصد السلطة السياسية في محاولة لتوجيه الاجتهاد وحصره في تبرير الأوضاع القائمة^(٣)، فلم يكن جهد الجويني في ضبط المقاصد الشرعية إلا وقوفاً في وجه هذا التيار الذي يستغل ضبابية المقاصد النسبية في تبرير مشروعية ما هو ليس بمشروع.

ويبدو أن تقسيم الجويني هذا لم يجد صدى عند الباحثين الذين جاؤوا بعده، بل إن كتابه (البرهان) رغم مكانته العلمية فإنه (لم يحظ بكتابات وتحليل الأصوليين كما ينبغي لمثل هذا الكتاب، ولعل من جملة الأسباب، بل أهمها، ما

(١) المقاصد الكلية والاجتهاد المعاصر، حسن جابر، ص ١٦٢.

(٢) الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، عبد المجيد الصغير، ص ٤٠٠.

(٣) المقاصد الكلية والاجتهاد المعاصر، حسن محمد جابر، ص ١٦٢.

أبداه الجويني من حرية مطلقة في الرأي والنقد لآراء السابقين من العلماء، الأمر الذي ينفر منه المتأخرون^(١)، وهذا التبرير للزهد في دراسة كتاب البرهان يمكن أيضاً أن ينطبق على اندثار تقسيم الجويني للمقاصد وحصره لها في الوجوه الخمسة.

الفرع الثاني: حصر وتصنيف المقاصد عند الغزالي (ت ٥٥٠هـ)

الإمام الغزالي من الأئمة الذين اقترن اسمهم بالمقاصد الشرعية، فهو تلميذ الإمام الجويني، الذي سبقت الإشارة إلى ريادته في أصول الفقه، لذلك فقد اصطبغ الغزالي بشيخه، وتبنى الكثير من اختياراته، كما تميز باجتهاداته الخاصة في أصول الفقه عموماً والمقاصد الشرعية على وجه الخصوص، فقد نبه إلى أن المعاني المناسبة التي يعلل بها الخطاب الشرع خاصة في باب المعاملات (ترجع إلى رعاية المقاصد)^(٢)، ويظهر ذلك في كتبه الثلاثة (المنخول من تعليقات الأصول)، و(شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل)، و(المستصفى في علم أصول الفقه)^(٣)، والغزالي يعد بحق (ظاهرة علمية في الفكر الإسلامي)^(٤) بكثرة اهتماماته العلمية وسلامة ملاحظاته واستدراكاته على من سبقه في سائر التخصصات التي كتب فيها.

أما في مسألة تقسيم وحصر المقاصد فإننا نجد أن الإمام الغزالي كثير التمييز بين أصناف المقاصد في العديد من المناسبات التي يتعرض فيها للمباحث المتعلقة بمقاصد التشريع.

(١) الفكر الأصولي، عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، ص ٣١٧، جدة، دار الشروق، ط٢، ١٩٨٤م.

شفاء الغليل، ص ٦٦.

(٢) شفاء الغليل، الغزالي، ص ١٥٩. مطبعة الإرشاد، بغداد، ت: أحمد الكبيسي، ١٩٧١م.

(٣) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الريسوني، ص ٣٧.

(٤) عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، الفكر الأصولي، ص ٣٢٣، جدة، دار الشروق، ١٩٨٤م.

ومن هذه التميزات تمييزه بين الأصول المقاصدية المستقرأة من عموم النصوص الشرعية وبين المقاصد الخاصة أو الجزئية المتعلقة بأفراد الأحكام المنصوصة التي تضمنت أيضاً النص على مقاصدها التشريعية الخاصة^(١).

كذلك تمييزه بين المقاصد الدنيوية والدينية^(٢)؛ الذي ذكره في الشفاء ولم يتعرض له في المستصفى ربما لإحساسه بعدم فائدة هذا التقسيم في إدراك المقاصد أو في تفعيلها في محال الاجتهاد.

أما التقسيم الذي اشتهر به الإمام الغزالي للمقاصد فهو تقسيمها على المراتب الثلاثة (الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات)، والتمييز بين هذه المراتب ومكملاتها.

ويتميز الغزالي أيضاً عما سبقه بالربط بين هذه المراتب ودرجة ظهور المناسبات في الأحكام المتعلقة بكل مرتبة (فهو يجعل المناسبات التي تقع في المرتبة الأخيرة من أضعف درجات المناسبات، وأقواها ما كان في موقع الضرورة ثم ما كان في موقع الحاجة وجعل من خواص المرتبة الأخيرة أنها تغلب الخيالية الإقناعية، ولذلك قسم المناسب إلى حقيقي عقلي وإلى خيالي إقناعي، وقصد بالحقيقي العقلي ما وقع في رتبة الضرورة أو الحاجة، لأنه لا يزال يزداد وضوحاً بالبحث والسبر ويرقى بمزيد التأمل إلى شكل العقلية)^(٣).

ولعل ارتباط هذا التقسيم بالإمام الغزالي دون غيره من العلماء الذين لمحوا له يعود إلى الصفة التي جاء بها عند الغزالي فقد (جاء على درجة كبيرة من الوضوح والاستقرار، مع إبرازه لما بين المراتب الثلاث من تفاضل وتكامل، وإعطائه الأمثلة الكافية لكل مرتبة، ولمكملات كل مرتبة من المراتب الثلاث وهو ما تفتقر إليه تصنيفات السابقين من العلماء)^(٤). وسيوضح هذا القدر من الوضوح عند دراستنا لضوابط الأداء التشريعي للمقاصد في الفصل الثاني من هذا الباب.

(١) شفاء الغليل، الغزالي، ص ٦٦.

(٢) المرجع نفسه ٥١.

(٣) المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، يوسف حامد العالم، ص ١٥٨.

(٤) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الريسوني، ص ٤٠.

الفرع الثالث: حصر وتصنيف المقاصد عند الآمدي (ت ٦٣١هـ)

لقد سبقت الإشارة إلى أن الآمدي رحمه الله أظهر اعتناء خاصاً بقضية حصر مقاصد التشريع الضرورية في الخمس المعروفة وانتصب للدفاع عن هذا الحصر الذي لا تخفى مدى أهمية التثبيت منه في التوظيفات التشريعية للمقاصد مهما كانت بسيطة، وقد تجلت هذه التوظيفات عند الآمدي في إعماله المقاصد في الترجيحات إلى صفة العلة فترجع العلة العائدة إلى حفظ مقصد عال على العلة الراجعة إلى مقصد أقل رتبة من السابق، ومثال ذلك كأن يكون (مقصود إحدي العلتين حفظ أصل الدين، ومقصود الأخرى ما سواه من المقاصد الضرورية، فما مقصوده حفظ أصل الدين يكون أولى نظراً إلى مقصوده وثمرته من نيل السعادة الأبدية إلى جوار رب العالمين، وما سواه من حفظ الأنفس والعقل والمال، فإنما كان مقصوداً من أجله على ما قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (٥١) (١)، ولقد استطر في محاوراة الشبه التي قد تعترض ترجيحاته هذه بشكل ملفت للانتباه (٣).

كما أن الآمدي قدم رسداً دقيقاً للعلاقات القائمة بين المقاصد المعروفة (الدين، النفس، المال، العقل، النسل) محدداً من بينها ما يمكن تسميته (المقصد الأعظم للتشريع) - بلغة الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور - بتحديد التابع من المتبوع منها فهو يرى أن حفظ النفس والنسل والعقل والمال هي مجرد مقاصد تبعية لحفظ مقصد أصلي هو حفظ الدين، كما أن حفظ مقصد النسب والمال والعقل تابعة لحفظ النفس، والعقل والمال تبع للنسل، والمال تبع للعقل (٤)، ولقد أيد بعض الباحثين المعاصرين الآمدي في بعض اختياراته (٥).

وأمام هذه الإضافات الواضحة للآمدي خاصة تفعيل المقاصد في الترجيح

(١) الذاريات، الآية: ٥٦.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام، الإحكام، ٤/٢٧٨.

(٣) المرجع نفسه.

(٤) المرجع نفسه.

(٥) نحو تفعيل المقاصد، جمال الدين عطية، ص ٤٠.

بين وجوه الاستدلال، فإن بعض الباحثين المعاصرين لم يقدر ذلك^(١).

الفرع الرابع: حصر وتصنيف المقاصد عند العز بن عبد السلام (٦١٠هـ)

إن مساهمة العز بن عبد السلام في بناء المقاصد تعتبر متميزة بالنسبة للمرحلة التي جاءت فيها، وقد كانت له الكثير من الامتدادات التي تفرد بها كما أشار إلى ذلك بعض الباحثين^(٢) ومن بين ما تفرد به العز بن عبد السلام ولم يذكره المهتمين بذلك نظره الخاص للشروط والأركان في التصرفات المشروعة ووظيفتها في حماية المقصد التشريعي من التشوهات المحتملة، حيث اعتبر (أن كل تصرف جالب لمصلحة أو دارئ لمفسدة فقد شرع الله له من الأركان والشرائط ما يحصل تلك المصالح المقصودة الجلب بشرعه، أو يدرأ المفاسد المقصودة الدرة بوضعه، فإن اشتركت التصرفات في مصالح الشرائط والأركان كانت تلك الشرائط مشروعة في جميعها وإن اختلفت بعض التصرفات بشيء من الشروط أو الأركان اختلف ذلك التصرف بهما، وقد يشترط في أحد التصرفين ما يكون مفسداً في التصرف الآخر لتقاربهما في جلب مصالحهما ودرة مفسادهما)^(٣)، فربط وجود الشروط والأركان أو غيابها وطبيعتها في التصرفات الشرعية بالمقاصد من هذه التصرفات على هذا النسق من التعليل لم أجده عند من سبق العز بن عبد السلام في النظر إلى مقاصد التصرفات الشرعية، كما أن كتابه (شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال)^(٤) كان محاولة فريدة في تخريج المقاصد

(١) ذكر محمد حسن جابر أن الآمدي (لم يؤثر عنه أنه أتى بشيء جديد سوى الإعادة

لمقولات من سبقوه) انظر المقاصد الكلية والاجتهاد المعاصر، ص ١٦٨.

(٢) نظرية المقاصد عند الشاطبي، الريسوني، ص ٤٣. نظرية المقاصد عند ابن عاشور،

الحسني، ص ٥٢.

(٣) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز بن عبد السلام، ١٢٩/٢، بيروت، دار المعرفة،

د. ن، د. ت. .

ويمثل العز لنظره هذا بالبيع والإجارة ونحوها فيشترط فيها القدرة على التسليم وانتفاء الأغراض السهلة الاجتناب ولا يشترط ذلك في القراض والمساقات والمزارعة والجعل والإجارة لأن اشتراط تلك الأوصاف في هذه العقود يفوت المقصود منها.

(٤) شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال، العز بن عبد السلام، ص ٢٥٢، =

على النصوص الشرعية بدقة متناهية وتفريع متشعب لأبسط المقاصد في أبسط التصرفات.

كما أن كتاب العز (قواعد الأحكام في مصالح الأنام) قد سار (فيه شأواً بعيداً في ضبط المصلحة الشرعية محللاً قواعد الكلية وثوابتها ومتغيراتها، مستنداً في كل ذلك على القول بتوافق الشريعة والطبيعة في وجوب جلب المصالح ودرء المفاسد)^(١) وهو بهذا الطرح يحاول الخروج من دائرة الجزئيات والمفردات الفقهية التي كانت لصيقة بمن سبقه في التأصيل للمقاصد^(٢).

والمستقرئ لفتاوى هذا الفقيه يدرك مدى ارتباط فقهه بواقع الناس من خلال رصده للأحكام الشرعية لكل ما ينزل بحياة الناس مهما كان غريباً، كما في بحثه حكم (التعامل في سوق أجبر ملاكها على بيعها)^(٣) أو بحثه حكم (لبس الثياب الموسعة الأكمام والعمائم المكبرة)^(٤).

أما في قضية حصر وتصنيف المقاصد فالملاحظ فإن اهتمام العز بذلك كان في محلين:

الأول: تخريجاته للكثير من المقاصد التشريعية على التقسيمات المتداولة عند العلماء السابقين، والمقصود بهذه التقسيمات المراتب الثلاث (الضروريات، والحاجيات والتحسينيات)، وتظهر أهمية هذه التخريجات أمام قلة الأمثلة المسافة كشواهد لهذه المراتب أو بالأحرى تكررها في التصنيفات السابقة، وكمثال على ذلك ما ساقه في مقام تبرير أحكام أموال المصالح العامة يقول (اعلم أن الله قسم أموال المصالح العامة على قدر الحاجات والضرورات، وقسم الغنائم أيضاً على

= ت: أياد خالد الطباع، بيروت، دار الفكر المعاصر، ط ٢، ١٩٩٦م.

(١) الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، عبد المجيد الصغير، ص ٣٥٠.

(٢) سلسلة حوارات لقرن جديد (مقاصد الشريعة)، حوار مع طه جار العلواني، ص ٨٤.

(٣) فتاوى شيخ الإسلام عز الدين بن عبد السلام، ت: محمد جمعة كردي، ص ٣٥٠، بيروت، مؤسسة الرسالة ط ١، ١٩٩٦م.

(٤) المرجع نفسه.

قدر الحاجات، فجعل للرجال سهماً واحداً لأن له حاجة واحدة، وجعل للفارس ثلاثة أسهم، لأن له ثلاث حاجات حاجة لنفسه وحاجة للفارس وحاجة لسائس فرسه وكذلك موارث البنين والبنات والأخوة والأخوات^(١)، وبهذه التخريجات الكثيرة التي يمكن رصدها لقارئ كتبه اعتبر أحد الباحثين إضافة العز منعطفاً مهماً في تحويل الفقه من جموده على المدونات والمختصرات وتخريجات علماء المذاهب إلى مرونة نصوص الشريعة واحتوائها إلى ظروف المكلفين وأحوالهم^(٢).

الثاني: إضافته تقسيمات جديدة للمقاصد حتى وإن جاءت تحت عنوان المصلحة، وقد أكثر من هذه التقسيمات بطريقة عجيبة تؤكد أنه لا أنه لا يرمي إلى توظيفها في محال الاجتهاد بل إن أدائها هو أداء تبريري لأحكام الشريعة، ومن بين هذه التقسيمات، قوله (تنقسم المصالح والمفاسد إلى نفيس وخسيس ودقيق وجل وكثر وقل وجلي وخفي، وأجل وأخروي، وعاجل دنيوي، والدنيوي ينقسم إلى متوقع وواقع ومختلف فيه ومتفق عليه)^(٣).

الفرع الخامس: حصر وتصنيف المقاصد عند الشاطبي (ت ٧٩٠هـ)

لعل الذي جعل موافقات الإمام الشاطبي تتميز عن غيرها من البحوث المقاصدية التي سبقتها هو كونها تمثل التحول الجذري في وجهة البحث المقاصدي تبعاً للتحول الجذري في دوافعه وأهدافه، (وهي لجذتها نجحت في فرض رهبتها على الحركة العلمية لقرون، ونكاد نجزم أن سطوتها لم تغادر عقول مختلف الأجيال المتعاقبة إلى اليوم)^(٤)، فما سبقها من بحوث كان يهدف بالبحث في المقاصد إلى إضفاء طابع الحكمة والتقصيد على أحكام الشريعة، لذلك فلا نتصور من هذه البحوث نتائج خارج المستوى الذي تموقع فيه إلا في بعض الاستثناءات النادرة التي لا ترقى لأن تكون اتجاهات عامة كما هو الحال في

(١) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ١٦٢/٢.

(٢) الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، عبد المجيد الصغير، ص ٣٥٠.

(٣) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز بن عبد السلام، ٤٩/١.

(٤) المقاصد الكلية والاجتهاد المعاصر، حسن محمد جابر، ص ١٢.

محاولة الإمام الأمدي، أما الإمام الشاطبي فإنه يهدف بالبحث في مقاصد الشريعة إلى تأهيلها لأداء وظيفة تشريعية خاصة يعطي فيها للمقصد التشريعي دلالة معينة بضوابط معينة، وقد حاول أن يوضح بعض ملامح هذا الأداء كما تصوره كلما أسعفته العبارة للغموض المحتدم الذي يحتف بهذا المحل لذلك فإنه في كثير من المواضع (يجعل القارئ ينتقل في الفهم من الكلمة إلى جارتها ثم منها إلى التي تليها، كأنه يمشي على أسنان المشط، لأن تحت كل كلمة معنى يشير إليه وغرضاً يعول في سياقه عليه)^(١)، وتؤكد هذه الفرضية بكون الإمام الشاطبي - لأول مرة في تاريخ الفكر الأصولي - يضيف إلى شروط الاجتهاد شرط (فهم مقاصد الشريعة على كمالها)^(٢)، وليس في إضافة هذا الشرط إلا الإضافة الضمنية لدلالة المقصد التشريعي ضمن دلالات الأدلة المتعلقة بمحال الاجتهاد بالضوابط والمحاذير الخاصة بهذه الدلالة التي يعد العلم بها داخلياً في مسمى كمال (فهم مقاصد الشريعة)، وتؤكد هذه الفرضية بنصه على أن من أسباب الخطأ في الاجتهاد (الغفلة عن اعتبار مقاصد الشارع في ذلك المعنى الذي اجتهد فيه)^(٣) المجتهد، وبهذه الخلفية فإنه يفترض في تقسيمات الشاطبي للمقاصد ورتبها حضور عنصري (الشمول والحصص) و(الدقة والوضوح) المناسبين للوظيفة التشريعية التي تراد للمقاصد في محال الاجتهاد، هذه الوظيفة التي يتوقف نجاحها على مدى الوصول إلى تقسيمات نوعية متضمنة للعناصر السابقة، ومع كل هذا الجهد الذي تحمله الشاطبي في رسم الأداء التشريعي للمقاصد، فإن ابن عاشور المقاصدي المعاصر لم ينفِ صفة الغفلة عن هذا الجهد واعتبر أن الشاطبي (تطوح في مسائله إلى تطويلات وخلط، غفل عن مهمات من المقاصد بحيث لم يحصل منه الغرض المقصود)^(٤)، ولا شك أن الغرض المقصود من

(١) مدخل تحقيق الموافقات، عبد الله دراز ١/ ١٢.

(٢) الموافقات، ٤١/٥.

(٣) نفسه، ١٣٥/٥.

(٤) مقاصد الشريعة، ابن عاشور، ص ١٧٤، ومع ذلك فإن ابن عاشور اعتبر جهده في المقاصد مبني على جهد الشاطبي في ذلك، قال رحمه الله: (فأنا أقتفي آثاره، ولا أهمل مهماته، ولكن لا أقصد نقله ولا اختصاره) انظر مقاصد الشريعة، ص ١٧٤.

البحث في مقاصد الشريعة الذي عناه ابن عاشور هو تصويره الشخصي كباحث لطبيعة الأداء التشريعي للمقصد هذا التصور الذي تتحكم فيه عناصر المرحلة التاريخية التي وجد فيها ابن عاشور نفسه، فلا نقيم محاولة الإمام الشاطبي في رسم الأداء التشريعي للمقصد معزولة عن سياقها العلمي المرتبط بسياقها التاريخي الذي يوجه هدف الشاطبي من جهده في المقاصد.

أولاً: طبيعة تقسيم الشاطبي

قسم الشاطبي المقاصد إلى قسمين^(١): (قصد الشارع) و(قصد المكلف)، وواضح أن هذا التقسيم كان بالنظر إلى طرفي التشريع وهما المصدر التشريعي (المكلف)، والمحل التطبيقي (المكلف)، وهذا التقسيم بشموليته الواسعة يدل على الرغبة القوية عند الشاطبي في الإحاطة بأطراف المقاصد في التشريع باعتبارها عنصر ملتبس يختلف عن نصوص التشريع، سواء كانت هذه المقاصد خاصة بواضع الشريعة، أو خاصة بالمكلف الذي وضعت له الشريعة عند التزامه بها وانصياعه لأحكامها، وهو ما يدعو الشاطبي لاحقاً للتنبيه على ضرورة تطابق مقاصد المكلف في الالتزام بأحكام التشريع مع مقاصد الشارع من وضع التشريع.

و (قصد الشارع) يتنوع عند الشاطبي إلى أربعة قصود^(٢) مختلفة تمثل حصراً لوجوه الإرادة التشريعية ومظاهر تجلياتها، وهذه الأنواع هي:

النوع الأول: قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء

إن مراد الشاطبي بهذا القسم المراتب الثلاث (الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات)^(٣)، التي نص على معانيها جمهور الأصوليين السابقين كالجويني (ت ٤٧٨هـ) والغزالي (ت ٥٥٠هـ)، كل حسب طريقته، وتتميز إضافة الإمام

(١) الموافقات، ٧/٢.

(٢) المرجع نفسه، ٨/٢.

(٣) المرجع نفسه، ١٧/٢.

الشاطبي في جواهر هذه المراتب في الرصد الدقيق للعلاقات التي تربط بين هذه المراتب وتدرجاتها المتناهية في الدقة سواء في علاقة هذه المراتب مع بعضها البعض أو في علاقاتها مع مكملاتها، وكما أن المعول في إثبات هذه المراتب هو الاستقراء، كذلك فإن إثبات هذه العلاقات كان بالاستقراء أيضاً، وهو ما مكن الإمام الشاطبي من الظفر بحصيلة متميزة من القواعد المقاصدية التي تنظم علاقة هذه المراتب فيما بينها أو بين مكملاتها خاصة في محال التقاطع الممكنة بينها^(١).

النوع الثاني: قصده في وضع الشريعة للإفهام

والمقصود بهذا القسم الاعتبارات التي راعاها الشارع الحكيم في وضع الشريعة بالنسبة للمخاطبين بها، وهذه الاعتبارات تنحصر عند الإمام الشاطبي في اعتبارين^(٢) هما: (اللسان العربي) و(أمية المجتمع العربي)، ولم يستغ الأستاذ الريسوني جعل الشاطبي لهذين القسمين من مقاصد الشريعة واعتبر أن المكان غير مناسب للحديث عنهما لأجنبيتهما عن مبحث تقسيم مقاصد التشريع^(٣)، والحقيقة أن ذكر الشاطبي لهذين العنصرين في هذا المحل بالذات من الشواهد التي تدل على وعيه التام بأطراف المقاصد وسعيه الحثيث لإقامة الحدود الحاصرة لها ذلك أن أي تشريع يتكون من عناصر ثلاث هي: (المادة التشريعية)، (واللسان المعبر به عن هذه المادة)، و(المجتمع المخاطب بهذه المادة)، فكما أن للشارع الحكيم قصد في صفة المادة التشريعية، له أيضاً قصد في صفة اللسان الذي يعبر به عن هذه المادة التشريعية، وله أيضاً قصد في صفة المجتمع الذي يخاطب بهذه الشريعة ابتداءً.

(١) انظر هذه الأنواع مفصلة في كل مسألة من مسائل هذا النوع من المقاصد، الموافقات ٢/ ١٧ وما يليها، وقد جمع بعض الباحثين المعاصرين نصوص هذه القواعد مستقلة، كما فعل الريسوني، انظر نظرية المقاصد عند الشاطبي ص ٣١٩.

(٢) الموافقات، ١٠١/٢ وما يليها.

(٣) نظرية المقاصد عند الشاطبي، الريسوني، ص ١٢٩.

النوع الثالث: قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها

وفي هذا النوع تناول الإمام الشاطبي المقاصد الخاصة للشارع الحكيم في التكاليف الشرعية ببيان مدى قصد الشارع للوازم التكاليف المقترنة بها عادة كالمشقة، وقد أسفر بحثه في هذا النوع من المقاصد بحصيلة نادرة من القواعد المقاصدية يمكن توظيفها في محال الاجتهاد^(١).

النوع الرابع: قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة

وفي هذا القسم وضع الشاطبي الحدود الفاصلة بين الانقياد للتشريع الإسلامي وبين الانقياد للأهواء الخاصة بالمكلف، ورصد التدخلات التي يمكن أن تقع بين هاتين الوجهتين من الانقياد^(٢).

وتحت هذا النوع قسم الإمام الشاطبي المقاصد التشريعية بمدى اعتبار حظوظ المكلف فيها إلى^(٣):

المقاصد الأصلية: وهي ما لاحظ فيها للمكلف، وهي الضروريات المعتبرة في كل ملة، وإنما اعتبر الشاطبي أنه لاحظ فيها للمكلف (لكونه ملزم رضي بذلك أو لم يرض، بل إنه إذا فرط فيها يحجر عليه ويكره على حفظها ويعاقب على تضييعها في الدنيا والآخرة، وعلى هذا فإن حفظ الضروريات لا يرجع فيه إلى رغبة المكلف واختياره وميله)^(٤).

المقاصد التابعة: وهي التي روعي فيها حظ المكلف فمن جهتها ينال مقتضى ما جبل عليه من نيل الشهوات، والاستمتاع بالمباحات وسد الخلات كما يقول الإمام الشاطبي.

ولقد حدد الإمام الشاطبي العلاقات التي تحكم هذين النوعين من المقاصد بشكل واضح ودقيق.

(١) الموافقات، ١٧٣/٢ وما يليها.

(٢) المرجع نفسه، ٢٨٩/٢.

(٣) المرجع نفسه، ٣٠٠/٢.

(٤) الريسوني، نظرية المقاصد عند الشاطبي، ص ١٣٨.

القسم الثاني: مقاصد المكلف

وفي هذا القسم ناقش الإمام الشاطبي العديد من الفروع التي تدور حول مدى أهمية مطابقة قصد المكلف في مباشرة التكاليف الشرعية لقصد الشارع من التكليف وأثر ذلك في الأحكام صحة وفساداً^(١)، وهو من المباحث النادرة، والتي لا أثر لها في المصنفات القديمة.

والقواعد التي توصل إليها الإمام الشاطبي في هذا القسم تكسب الأحكام الشرعية حماية خاصة من الاستغلات التي تسير بها في غير ما رسمت له، وسنرى أثر ذلك في الفصل الموالي من هذه الرسالة.

وبهذا التقسيم الشامل والمجمل في بعض ملامحه استطاع الشاطبي أن يقدم تصوراً كاملاً لمقاصد التشريع الإسلامي لم يسبق إليه من قبل، ولا زال الباحثون حتى يومنا هذا يولون وجوههم شطر الإمام الشاطبي كلما دعتهم الحاجة إلى البحث في مقاصد الشريعة^(٢).

ثانياً: الانتقادات الموجهة لتقسيم الشاطبي

إن جهود الشاطبي في المقاصد بلغت من الجدة والابتكار والتميز الحد الذي اعتبره البعض (صياغة جديدة محكمة الفصول واضحة البيان لعلم أصول الفقه التقليدي)^(٣)، مع أصالة منهجه في ذلك فقد (كان ينسج أجزاء ثوبه العلمي بخيط واحد هو صريح دلالة النص الديني على المقاصد مستبعداً في الوقت عينه إمكانية توظيف الفكر الإنساني في البحث عن علل كلية كامنة في الانتظام المعرفي والتشريعي العام للدين لأن العقول في نظره عاجزة عن إدراك علل الأحكام)^(٤).

(١) الموافقات، الشاطبي، ٢٧/٣.

(٢) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ومدى ارتباطها بالأصول الكلامية، أحمد الطيب، ص ١٣، مجلة المسلم المعاصر، ع: ١٠٣، ٢٠٠٢م.

(٣) الشاطبي والاجتهاد التشريعي المعاصر، عبد المجيد تركي، مجلة الاجتهاد، بيروت، عدد ٨، صيف ١٩٩٠م.

(٤) المقاصد الكلية والاجتهاد المعاصر، حسن جابر، ص ٢٠٦.

كما أن الإمام الشاطبي رغم مسابته (للترتيب الأصولي المعروف بين المقاصد الكلية وتأكيده لأولية مرتبة الضروريات بالنسبة للحاجيات والتحسينيات، بل وعلى الرغم من إدراكه للبعد السياسي لمثل ذلك الترتيب، فإن تأكيده المستمر لوجوب الحفاظ على تلك العلاقة الجدلية بين تلك الأصناف الكبرى من المقاصد وحتى بينها وبين مكملاتها يجعل من الصعب إعادة ذلك الاستغلال السياسي الذي سبق لنا الوقوف على خطورته لمفهوم الضرورة^(١) كما نبه إلى ذلك الإمام الجويني.

ولقد فسرت محاولة الشاطبي في المقاصد عدة تفسيرات معاصرة منها بأنها جاءت كمحاولة (لتخفيف حدة النظرية الصارمة لأصول الفقه)^(٢)، ورغم ما اتسم به جهد الشاطبي من فتح كبير في ميدان المقاصد، فإنه لم يسلم من الانتقاد أيضاً، فقد اعتبر بعضهم أنه (كان في مقدوره أن يكشف منظومة أسمى وأرفع من مقاصده الخمس، التي لم تكن غير تطبيقات وتفاصيل لمقاصد أعلى منها وأشمل، غير أن الفضاء الفكري حينذاك لم يكن يسمح بأكثر مما قدم فقهاء المقاصد على امتداد قرنين وهو أمر طبيعي وواقعي)^(٣)، فمقاصد الشاطبي في نظر بعض الباحثين المعاصرين (تبقى مجرد وسائل وكمالات وأغراض تقع كلها في طريق تلك المقاصد العليا)^(٤) التي تصنف تحتها مقاصد الشاطبي وغيره من الأصوليين.

المطلب الثاني: حصر وتصنيف المقاصد في الفكر الأصولي المعاصر

استناداً إلى كون (حصر وتصنيف المقاصد في الفكر الأصولي) مرتبط

(١) الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ابن الصغير، ص ٥٤٩.

(٢) الإسلام والحداثة، محمد أركون، ص ٢١ و٢٢، بيروت، مجلة مواقف، عدد ٥٩ - ٦٠، صيف خريف ١٩٨٩م.

(٣) المقاصد الكلية والاجتهاد المعاصر، حسن جابر، ص ١٢.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٣.

بالمراحل التاريخية التي يمر بها علم المقاصد، فإن المعاصرين أيضاً كانت لهم بعض التوجهات في تصنيفات المقاصد، وبالنظر لهذه التوجهات الجديدة في حصر وتصنيف المقاصد فإننا يمكن أن نفصل بينها بمدى التطور الحاصل فيها، ولعل أول محاولة بارزة في هذا الإطار محاولة الشيخ الطاهر ابن عاشور، وما تلاها من إضافات أو تلميحات مفرقة في اجتهادات بعض الباحثين المعاصرين في مقاصد الشريعة، لذلك فإنني سأخص إضافة ابن عاشور بفرع مستقل، وما تلاها من إضافات بفرع آخر، وفيما يلي هذان الفرعان:

الفرع الأول: حصر وتصنيف المقاصد عند ابن عاشور (ت ١٣٩٨هـ)

لقد لاقى كتاب ابن عاشور (مقاصد الشريعة) شهرة كبيرة تضاهي موافقات الشاطبي، ونستطيع أن نجزم بأنه يعتبر أهم نص أنتجه العقل الإسلامي في المقاصد في العصر الحديث، ويبدو أن ابن عاشور كان واعياً بأهمية ما أنتجه لذلك فقد علق عليه أمالاً كبيرة يقول الشيخ: (هذا كتاب قصدت منه إملاء مباحث جليلة من مقاصد الشريعة الإسلامية والتمثيل لها والاحتجاج لإثباتها لتكون نبزاً للمتفكرين في الدين ومرجعاً بينهم عند اختلاف الأنظار وتبدل الأعصار، وتوسلاً إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار ودربة لأتباعهم على الإنصاف في ترجيح بعض الأقوال على بعض عند تطاير شرر الخلاف، حتى يستتب بذلك ما أردناه غير مرة من نبذ التعصب والفيئة إلى الحق)^(١)؛ في هذا النص يشير الشيخ إلى أهمية المقاصد في تقليل دائرة الخلاف ونبذ التعصب خاصة في المسائل التي طال فيها الخلاف وغاب فيها المرجح فإن المقاصد في نظره هي المؤهلة للقيام بذلك الدور، فتصبح أدلة الأحكام بعد ذلك متصفة بالقطع (يذعن إليها المكابر ويهتدي بها المشبه عليه كما ينتهي أهل العلوم العقلية في حجاجهم المنطقي والفلسفي إلى الأدلة الضرورية)^(٢)، وواضح أن ابن عاشور كان يهدف إلى تحقيق أصول جامعة لكليات الإسلام، لم يحققها البحث

(١) مقاصد الشريعة، ابن عاشور، ص ١٦٥.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٦٦.

الأصولي كما ينبغي فقد لاحظ أن المفسرين للنص القرآني أيضاً (انصرفوا عن الاشتغال بانتزاع كليات التشريع إلا في مواضع قليلة)^(١)، وهذه الكليات ليست ما درج على تسميته بعض الأصوليين بالكليات أو الضروريات الخمسة المعروفة، فهذه وإن كانت تعد عنده مفاهيم أساسية في بناء تلك الأصول الجامعة فإنها ليست كافية بذاتها لتضبط عملية الاجتهاد، ولا تستطيع أن تجعلها مبنية على اليقين أو ما هو أقرب منه^(٢)؛ وهذا ما يوحي أن ابن عاشور له نظرة مغايرة لقضية حصر وتصنيف المقاصد في التشريع الإسلامي، خاصة وأنه كان لماحاً في الكثير من المواقف إلى ضرورة نبذ التقليد والدفع بالعلوم الشرعية إلى معترك الواقع، بل قد كان ضجراً من حال المسلمين في علومهم وأوضاعهم الفكرية التي أصبحت كما يقول (.. فإنك لتنظر الرجل وهو ابن القرن الرابع عشر، فتحسبه في معارفه وعلمه وتفكيره من أهل القرن التاسع أو العاشر، مما هو معلول لوقوف تقدم التأليف عند الحد الذي تركه الواقفون، فرزئ الناس فائدة الانتفاع بأخلاقهم وعوائدهم ومكتشفاتهم، وسلبوا شرف النفس باعتيادهم التقليد والاستكانة بكلام الغير واعتقادهم أن ما أتى به الأقدمون هو قصارى ما تصل قدر البشر فهم إذا عالة عليهم في العلم والعبارة والصورة والاختيار أيضاً)^(٣).

وبهذه الملامح من شخصية ابن عاشور العلمية وعلى ضوء هذه الغاية المصرح بها من البحث في مقاصد التشريع يمكن أن يكون التعامل مع تقسيمات ابن عاشور للمقاصد وتحديد خلفياتها، وهي على هذا النحو:

١ - تقسيم المقاصد باعتبار الثبوت: قسمها إلى قطعية وظنية.

ومثال المقاصد القطعية ما يؤخذ من متكرر القرآن الكريم، مثل قصد

(١) تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، ١٣/١، تونس، دار بوسلامة للنشر والتوزيع، ١٩٩٧م.

(٢) الميساوي، مقدمة تحقيق مقاصد الشريعة للشيخ الطاهر بن عاشور، ص ٩٠.

(٣) أليس الصبح بقريب، ابن عاشور، ص ١٦١ تونس، الشركة التونسية لفنون الرسم، ١٩٨٨م.

الشارع للتيسير على الناس^(١)، قال تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾^(٢)، ويضم له قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(٣)، وقوله: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتُمْ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا﴾^(٤)، وقوله: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾^(٥)، وقوله: ﴿عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَفْتَنُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ﴾^(٦)، قوله: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ﴾^(٧)، ويضم إلى ذلك السنن القولية والفعلية التي تدل على قصد اليسر والتخفيف عن الناس، وهذا النوع من المقاصد في نظر ابن عاشور هو ما يجب أن يتجه له جهد الفقيه ليتحرر له (ثلة من المقاصد القطعية)^(٨) التي تحكم في الخلاف الفقهي.

أما المقاصد الظنية فهي المحصلة باستقراء محدود لبعض تصرفات الشريعة وعلى الباحث في إثبات مقصد شرعي أن يطيل التأمل ويجيد التثبت ويهمل الظنون الضعيفة^(٩)، ونلاحظ أن ابن عاشور رحمه الله لم يذكر المقاصد القطعية والظنية التي تثبت بغير الاستقراء كما في المقاصد الثابتة بدلالة النصوص القطعية والظنية. كما أن ابن عاشور رحمه الله لم يؤكد على التوظيف الفقهي للتفاضل بين المقاصد القطعية والظنية.

٢ - تقسيم المقاصد باعتبار العموم:

قسم ابن عاشور المقاصد بهذا الاعتبار إلى ثلاث مراتب (المقاصد العامة، والمقصد العام من التشريع، والمقاصد الخاصة) وابن عاشور هنا غير مسبوق في

(١) مقاصد الشريعة، ابن عاشور، ص ٢٣٥.

(٢) البقرة، الآية: ١٨٥.

(٣) الحج، الآية: ٧٨.

(٤) البقرة، الآية: ٢٨٦.

(٥) البقرة، الآية: ٢٨٦.

(٦) البقرة، الآية: ١٨٧.

(٧) النساء، الآية: ٢٨.

(٨) مقاصد الشريعة، ابن عاشور، ٢٣٢.

(٩) المرجع نفسه، ٢٣١.

انتزاع المقصد العام من التشريع وربطه بالاجتماع الإنساني باستقراءه من أفراد المقاصد العامة وقد نص على أن هذا المقصد العام من التشريع هو ما تتغياه بقية أفراد المقاصد العامة وقد عبر عنه بانحصاره في (حفظ نظام العالم واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه وهو الإنسان)^(١)، وصلاح الإنسان جنس يشمل كل صور الصلاح التي قد يتصف بها الإنسان في كل حال من أحواله فهو صلاح الأحوال الفردية والجماعية والعمرانية المترابطة بينها بعلاقات التأثير والتأثر، إذ أحكام التشريع الإسلامي هي (مراد الله من نهاية صلاح البشر)^(٢).

وقد فرق ابن عاشور بالنسبة للأوصاف المشتركة في الأحكام المتماثلة: (فإن كانت تلك الأوصاف فرعية قريبة سمينها عللاً مثل الإسكار، وإن كانت كليات سمينها مقاصد قريبة، وإن كانت كليات عالية سمينها مقاصد عالية، وهي نوعان مصلحة ومفسدة)^(٣)، وتصنيف ابن عاشور للمقاصد المتدرج (المقاصد العالية، المقاصد القريبة، العلل) من شأنه إحداث تغيير طفيف في منهجية الاستدلال القياسية في علم الأصول^(٤)، فبدلاً من الاختصار على الاستدلال كما قال ابن عاشور: (بألفاظ الشريعة وما يؤول إليها من أفعال الشارع وسكوته والإجماع على أن تلك الأقوال تفيد أحكاماً كلية... وقد تفيد أحكاماً جزئية وهو الغالب) بدلاً من هذه المنهجية تقاس الحالات المستجدة على الأصول المقصودة في التشريع وهي المقاصد الشرعية وهكذا (نكفي الفقيه مؤنة الانتشار في البحث على المعنى من أجناسه العالية إذ لا يعسر عليه ذلك الانتقال حينئذ فتتجلى له المراتب الثلاث انجلاء بيناً)^(٥) يتضح من هذا كيف يساهم الفكر المقاصدي في تطوير آليات التشريع بتوسيع عملية الرد أو الإلحاق في القياس (الآلية المركزية)،

(١) مقاصد الشريعة، ابن عاشور، ص ٢٧٣.

(٢) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ابن عاشور، ص ٤١، تونس والجزائر، الشركة التونسية للتوزيع والمؤسسة الوطنية للكتاب، ط. ٢٠٠٠.

(٣) نفسه، ٣٠٥.

(٤) نظرية المقاصد عند ابن عاشور، الحسني، ص ٤٣٧.

(٥) مقاصد الشريعة، ابن عاشور، ص ١١٤.

فبدلاً من رد الفروع إلى الأصول المنصوصة باعتبار عللها الجزئية ترد أيضاً إلى الأصول غير المنصوصة وهي المقاصد القرية والعالية^(١)، وهذا يتطابق مع ما دعا إليه حسن الترابي من توسيع فكرة القياس إلى ما يسمى بقياس المصالح^(٢).

كما أن ابن عاشور أضاف إلى مقاصد الشريعة (المساواة)^(٣)، و(الحرية)^(٤)، وهما من المقاصد الاجتماعية التي أهملها الأصوليون القدماء وهو ما يؤكد (أن البحث في مقاصد الشريعة عند ابن عاشور مرتبط بنظام الاجتماع الإسلامي الذي يرى أنه لا تجدي فيه كثيراً قواعد علم الأصول مما يجعل من الضروري البحث عن قواعد أوسع)^(٥)، وهذا البعد الاجتماعي عند ابن عاشور يفسر الكثير من مواقفه الاجتهادية في مقاصد الشريعة كما في إضافته طابع العموم على معنى الرخصة على اعتبار (أن مجموع الأمة قد تعثره مشاق اجتماعية تجعله بحاجة إلى الرخصة)^(٦)، وهذا النوع من الرخصة لم ينل حظه من البيان عند القدماء الذين اعتنوا بالرخصة فيما يخص الأفراد فقط، أما الرخص العامة فقد اكتفوا بمجرد التنبيه عليها كما هو الحال عند الجويني.

الفرع الثاني: حصر وتصنيف المقاصد عند بعض الباحثين المعاصرين.

إن التقاسيم القديمة لمقاصد التشريع الإسلامي بغض النظر عن كونها حاصرة أم لا، تنطلق من فكرة التمايز بين أجناس المقاصد وعدم كونها على درجة واحدة، فبالنسبة لدرجات تحققها في الواقع فمن هذه المقاصد ما يكون حضوره في الواقع حضوراً ملجئاً بحيث لا نتصور قيام المجتمع البشري بدونه

(١) نظرية المقاصد عند ابن عاشور، الحسني.

(٢) تجديد الفكر الإسلامي، حسن الترابي، ص ٨٣، قسنطينة (الجزائر)، دار البعث، ط ١، د. ت.

(٣) مقاصد الشريعة، ص ٣٢٩.

(٤) المرجع نفسه، ص ٣٩٠.

(٥) مقدمة تحقيق مقاصد الشريعة، محمد الطاهر الميساوي، ص ١١٣.

(٦) مقاصد الشريعة، ابن عاشور، ص ٤٠٤.

ومنه ما هو أقل أهمية من ذلك بحيث إن عدم حضوره لا يؤدي إلى الفناء كما في الأول بل يؤدي إلى لحوق المشقة والعسر بحياة الناس، ومنه ما هو أقل مرتبة من ذلك، وباستقراء أحكام الشريعة وجدوا أنها موزعة لحفظ هذه المراتب الثلاثة التي اصطالحوا على تسميتها (الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات)، ولقد كان جوهر هذا التقسيم مسيطراً على كل الاجتهادات الموروثة في المسألة مع وجود بعض التفريعات لعناصر هذا التقسيم الجوهرية توحى بشعور أصحابها بقصور هذا التقسيم عن أداء حصر علمي لمقاصد التشريع مع عدم محاولة الانفلات منه أو تجاوزه بالاكْتفاء بتجزئة ما أمكن من عناصره ليشمل ما تحرر لهم أيضاً أنه من مقاصد التشريع، (ويبدو أن العلماء الخائضين في هذا الموضوع كانوا على وعي واقتناع بأن هذا الترتيب الثلاثي غير كاف لتمييز رتب المصالح وإبرازها، وأن الاختصار على الرتب الثلاث إنما هو للتيسير والتقريب، ولهذا نجدهم جعلوا مع كل مرتبة مرتبة أخرى هي مكملاتها، على غرار ما فعله المحدثون عندما قسموا الأحاديث إلى صحيح وحسن وضعيف، ثم وجدوا أن هذه المراتب لا تستوعب فجعلوا مع الصحيح لذاته الصحيح لغيره، ومع الحسن لذاته الحسن لغيره)^(١)، وأكثر هذه المراتب كان عرضة للاستدراك والإضافة مرتبة الضروريات التي تحصرها التقسيمات القديمة في الخمس المعروفة^(٢)، على اعتبار (أن حصر المقاصد في خمسة إنما هو اجتهاد من أبي حامد الغزالي استمدّه من عقوبات القصاص والحدود التي شرعت لحماية هذه المقاصد)^(٣)، ولقد بدأت هذه الاستدراكات مبكرة مع الفقيه ابن تيمية رحمه الله الذي توحى عبارته أنه لم يستسغ البتة حصر الأصوليين المقاصد الضرورية في الخمسة دون الانتباه إلى ما عاداها إذ يقول (وقوم من الخائضين في أصول الفقه وتعليل الأحكام الشرعية بالأوصاف المناسبة إذا تكلموا في المناسبة وأن ترتيب الشارع للأحكام الشرعية بالأوصاف المناسبة يتضمن تحصيل مصالح العباد ودفع

(١) نظرية التقريب والتغليب، أحمد الريسوني، ص ٣٢٠.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) نحو تفعيل مقاصد الشريعة، جمال الدين عطية، ص ٩٨.

مضارهم، ورأوا أن المصلحة نوعان: أخروية، ودنيوية وجعلوا الأخروية ما في سياسة النفس وتهذيب الأخلاق من الحكم وجعلوا الدنيوية ما تضمن حفظ الدماء والأموال والفروج والعقول والدين الظاهر وأعرضوا عن العبادات الظاهرة والباطنة من أنواع المعارف بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله وأحوال القلوب... وكذلك فيما شرعه من الوفاء بالعهود وصلة الرحم وحقوق الممالك والجيران وحقوق المسلمين بعضهم على بعض وغير ذلك من أنواع ما أمر به وما نهى عنه^(١).

أما الانتقادات الموجهة إلى التقسيمات السابقة فمنها ما يتجه إلى انتقاد سعة التصنيفات القديمة وقصورها عن شمول بعض معاني المقاصد التي تبقى خارج التصنيف فلا تدخل في ماهية الأصناف التي وضعوها، أو أنها تتجه بالنقد إلى ذات الهيكل التقسيمي الذي اعتمده القدماء، وبناء على هذا التمايز بين طبيعة الانتقادات المعاصرة لتصنيف المقاصد سيتم عرضها كما يلي:

أولاً: الانتقادات الموجهة إلى جزئيات التقسيم القديم

ومن الباحثين المعاصرين الذين حاولوا الاستدراك على التصنيفات القديمة للمقاصد الباحث أحمد الريسوني الذي دعا إلى (إعادة النظر في حصر الضروريات في الخمسة المعروفة، لأن هذه الضروريات أصبحت لها بحق هيبة وسلطان، فلا ينبغي أن تحرم من هذه المنزلة بعض المصالح الضرورية التي أعلى الدين شأنها، والتي لا تقل أهمية وشمولية عن بعض الضرورات الخمس، مع العلم أن هذا الحصر اجتهاد، وأن الزيادة على الخمس أمر وارد منذ القديم)^(٢).

(١) الفتاوى، ابن تيمية، ٢٣٤/٣٢. هذا وينبغي التنبيه إلى أن شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله كانت له (عناية بالغة ولهج شديد بالكشف والبيان عن مقاصد الشريعة وإدارة الأحكام عليها، ولعله أول من أبرز المزج بين الحكم التكليفي ومقصد الشارع، وأن الشريعة تجري أحكامها مطردة على نسق واحد وفق القياس، فلا تجمع بين المتضادين ولا تفرق بين المتماثلين)، انظر: بكر بن عبد الله أبو زيد، مقدمة تحقيق الموافقات، ١/د.

(٢) الريسوني، ٤٧.

كما أن الشيخ محمد الغزالي رحمه الله اعتبر أنه (لا بد من الزيادة على الأصول الخمسة... ما المانع أن أستفيد من تجارب أربعة عشر قرناً في الأمة الإسلامية .. لقد وجدت أن القرون أدت إلى نتائج مرة لفساد الحكم إذاً يمكنني أن أضيف إلى الأصول الخمسة الحرية والعدالة وخصوصاً أن عندي القرآن الكريم الذي يقول: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾^(١) فكان العدالة هدف للنبوات كلها. قد تكون الأصول الخمسة ضوابط للقضايا الفرعية عندنا لكن لكي نضبط نظام الدولة لا بد من ضمان للحريات^(٢).

وكذلك الدكتور يوسف القرضاوي الذي استشعر قصور التقاسيم الموروثة وأعتقد أن هناك (نوعاً من المقاصد لم يعط حقه كما ينبغي، وهي المقاصد المتعلقة بالمجتمع، فإذا كانت معظم المقاصد تتعلق بالفرد كحفظ دينه وعقله ونفسه وماله .. إلخ، فأين الحرية والمساواة والعدالة وما قيمتها؟ وهذا أيضاً في حاجة إلى إعادة نظر)^(٣).

وراشد الغنوشي في كتابه الحريات العامة في الدولة الإسلامية دعا إلى إضافة بعض قيم الفلسفات المعاصرة إلى مرتبة الضروريات، مثل الحريات العامة: (حرية الرأي، حرية العقيدة)^(٤).

(١) سورة الحديد، الآية: ٢٥.

(٢) الغزالي، ملتقى الأولويات الشرعية ١٣، ١٤، نقلاً عن جمال الدين عطية، نحو تفعيل المقاصد ص ٣٣.

(٣) ملتقى السنن، ٩٠.

(٤) لم يستسغ هذه الإضافة الأستاذ أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، فعلق عليها بما يلي: (ليس صحيحاً ما يبنيه الغنوشي على ما استنبطه الإمام، فما أشار إليه الغنوشي من إدخال الحريات العامة كحرية العقيدة وحرية الرأي إنما هو من أوهامه، والشاطبي تحدث في الضروريات عن حفظ الدين الذي اعتبره الأصوليين من مقاصد الشريعة استدلووا عليه بأن الشارع قد شرع حداً للمرتد وهو القتل فبهذا حفظ الدين في شريعة الإسلام بينما الغنوشي في كتابه يدعي أن مقصد حفظ الدين هو حرية العقيدة، أي بهتان هذا). انظر مقدمة تحقيق الموافقات، ٤٩/١. ولم يستسغ أيضاً إدراجه لحرية التعبير وحرية التفكير =

كذلك الجابري رأى (أن مصالح العباد اليوم لم تعد مقصورة على حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، بل إنها تشمل أموراً أخرى اعتقد بضرورة إدراجها في عرض تلك المقاصد كالحق في حرية التعبير والانتماء السياسي وانتخاب الحاكمين والعمل والمأكل والمشرب والملبس والتعليم والاستشفاء وغيرها من الحقوق الأساسية التي يلح عليها المواطنون في المجتمعات المعاصرة)^(١).

كذلك انتقد طه عبد الرحمن تصنيف الأصوليين للمقاصد في المراتب الثلاثة بالاعتراض على (طبيعة العناصر المندرجة في كل من الصنفين: صنف المصالح الضرورية وصنف المصالح التحسينية)^(٢).

- **المصالح الضرورية:** اعترض هذا الباحث على المقاصد الضرورية كما هي عند الأصوليين من جهة حصرها في الأجناس الخمسة (الدين والنفس والعقل والعرض والمال)، فهي في نظره أوسع من ذلك، كما اعترض عليها من جهة عدم اختصاص هذه الأجناس بالمقاصد الضرورية فقط بل هي موجودة في المراتب الأخرى الحاجيات والتحسينيات، وحجته في ذلك أنه (لا يمكن التسليم بانحصار الضروريات في خمسة أجناس، لأن ذلك يخل بالشروط المنطقية والمنهجية المطلوبة في التقسيم، فلا يستوفي شرط تمام الحصر، إذ لا يمنع من دخول عناصر أخرى فيه، فقد أدخل بعضهم العرض والعدل، ولا يقوم بشرط التباين فالعنصر الواحد من هذه العناصر ليس مبانياً لما عداه من العناصر الأخرى مثل حفظ النفس وحفظ العقل، كما لا يستوفي شرط التخصيص، فليس كل

= باعتبار أن الأصوليين (يجعلون العقل مقصداً ويستدلون على ذلك بتحريم المسكر والعقوبة الشرعية عليه، بينما يذكر الشيخ راشد أن حفظ العقل يتعلق به حق الإنسان في التعليم وحرية التفكير وحرية التعبير؟. ما هذا؟. أهو عمق في التفكير والاستبطاء، أم هو استنتاج جار على مقتضى الهوى وليس جارياً على مقتضى العقول). انظر مقدمة تحقيق الموافقات، ٤٨/١.

(١) تجديد المنهج في تقويم التراث، طه عبد الرحمن، ص ١١١.

(٢) المرجع نفسه.

عنصر من هذه العناصر أخص من الأصل المحصور الذي هو الشريعة فالدين... (١)

- المصالح التحسينية: اعتبرها أوسع مما قصره عليها الأصوليين وهو (مكارم الأخلاق) (٢).

والذي لا شك فيه أن هذه الإضافات تقوم على تاريخية التصنيفات الموروثة فقد اعتبر بعضهم أن (منهج علماء الأصول في استنباط الكليات من الجزئيات، ثم إعادة تنزيل الكليات لفهم الجزئيات - فهماً مجدداً - منهجاً مفتوحاً قابلاً للإضافة مع تجديد الوعي وتطور أساليب المعرفة وأدوات البحث خاصة في مجال قراءة النصوص) (٣).

ثانياً: الانتقادات الموجهة إلى هيكل التقسيم القديم

ومن الباحثين المعاصرين الذين حاولوا تجاوز التقسيم التقليدي للمقاصد الباحث جمال الدين عطية (٤) حيث توسع في بيان المقاصد من الخمسة الحالية إلى أربعة وعشرين مقصداً موزعة على أربعة مجالات هي: مجال الفرد، ومجال الأسرة، ومجال الأمة، ومجال الإنسانية.

كما أضاف مرتبتين لتصبح المراتب خمس، وحجته في ذلك أن الحالة التي لا تتحقق فيها مواصفات الضروري، والحالة التي يزيد فيها الإسراف عن حد التحسيني لا تشملهم المراتب الثلاثة، فهما بحاجة إلى مزيد من الدراسة ليوضع موضع الاعتبار وتحديد الأحكام الخاصة بهما المتمثلة في إعطائهما الأولوية في الإزالة باعتبار عدم مشروعيتهما (٥) ويتكئ هذا النظر على أن هذه الزيادة في المراتب قال بها أيضاً بعض القدماء كالزركشي (٦) حيث ذكر أن المراتب

(١) المرجع نفسه.

(٢) المرجع السابق، ١١٢.

(٣) المقاصد الكلية للشريعة قراءة جديدة، نصر حامد أبو زيد، ص ١١٢، العربي، ع/٤٢٦، ماي ١٩٩٤م.

(٤) نحو تفعيل المقاصد، جمال الدين عطية، ص ١٣٩.

(٥) المرجع نفسه ٥٥.

(٦) المنشور في القواعد، بدر الدين الزركشي، ص ٧٠/٢، ت: محمد حسن إسماعيل، بيروت، ط ١، ٢٠٠٠م.

(ضرورة، وحاجة، ومنفعة، وزينة، وفضول)، وقد شرح السيوطي هذه المراتب على هذا النحو^(١):

الضرورة: أن يبلغ الإنسان حداً بحيث إذا لم يتناول الممنوع هلك أو قارب، وهذا يبيح تناول الحرام.

الحاجة: الجائع الذي لو لم يجد ما يأكله لم يهلك غير أنه يكون في جهد ومشقة، وهذا لا يبيح الحرام، لكنه يبيح الفطر في الصوم (هذه مرتبة ضروري في التقسيم الثلاثي).

المنفعة: كالذي يشتهي خبز البر ولحم الغنم والطعام الدسم (وهذه مرتبة الحاجي في التقسيم الثلاثي).

الزينة: كالمشتهي الحلوى أو السكر والثوب المنسوج من حرير وكتان (وهذه مرتبة التحسينيات في التقسيم الثلاثي).

الفضول: التوسع في أكل الحرام والشبهة.

الفرع الثالث: تقويم إضافات المعاصرين في تصنيف المقاصد

إن إضافة بعض المعاصرين لبعض الكليات على الكليات الخمسة خاصة ما يتعلق منها بالجانب الاجتماعي (الحريات العامة وغيرها من الحقوق الاجتماعية) لا يمكن التسليم بصحته لاعتبارين:

الأول: أن اعتبار حصر الأصوليين لتلك المقاصد في الخمسة المعروفة هو النص على العقوبة المتعينة فيها (فالدين بقتل الكفار، والنفس بالقصاص، والعقل بحد المسكر والنسل بحد الزنى والمال بحد السارق والمحارب أي قاطع الطريق نظراً إلى قوله تعالى فيهم: ﴿الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾^(٢)^(٣) فلا يصح الإضافة عليها إلا بهذا الاعتبار وهو النص على العقوبة المشددة.

(١) الأشباه والنظائر، السيوطي، ٦١.

(٢) المائدة، الآية: ٣٣.

(٣) شرح العضد على مختصر ابن الحاجب، ص ٣٢٢.

الثاني: أن هذه الأصول الخمسة تتسع لما يراد إضافته لها بالاستقلال، إذ هذه الأصول أصول مركزية ثابتة تتسع لكل جديد في الحياة البشرية، ومن هنا صح للسابقين من الأصوليين الجزم بأن (تحرير تفويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها يستحيل أن لا تشتمل عليه ملة من الملل وشرعة من الشرائع التي أريد بها إصلاح الخلق)^(١) كما ذكر ذلك الغزالي.

حتى فروع القانون الوضعي المعاصر باعتبارها توابك آخر تطورات المجتمع البشري وتشرع لأرقى مظاهر اجتماعه تحتويها تلك الكليات ولا نحتاج حال تصنيفها على تلك الكليات إلى خلق كلية جديدة، إذ مسؤولية الإنسان عن تصرفه في جميع وجوه نشاطه الحيوي مقررة بنصوص قاطعة، كما في قوله تعالى: ﴿كُلُّ أُنثَىٰ بِمَا كَسَبَ رَهينٌ﴾^(٢)، (غير أن التشريع الإسلامي - فيما يبدو - قد أولى عنايته أداء الواجبات قبل تقريره منح الحقوق والحريات، اهتماماً بشأن الواجب والتكليف ذهاباً منه إلى أن في النهوض بهذه الواجبات على وجهها الأكمل ضماناً كافياً لصيانة الحقوق والحريات نفسها أن يبغى عليها أو تهدر أو يساء استعمالها)^(٣) فالحريات وقيم العدل والمساواة وغيرها مما يقتضيه صلاح الاجتماع الإنساني تندرج تحت كلي النفس أو الكليات القريبة منه كالعقل بصورة آلية، إذ الاختلال في هذه القيم الإنسانية يفضي بتلقائية بالغة إلى الفتن والاضطرابات التي يترتب عنها هلاك النفوس وتاريخ البشرية وحاضرها شاهد على ذلك.

وإذا تعين أن تلك الكليات الخمس ثابتة بالنظر إلى العقوبة المرتبة عليها كما صرح بذلك الأصوليون^(٤) فلا وجه للإضافة عليها بهذا الاعتبار.

(١) المستصفى، ٤١٧/١.

(٢) الطور، الآية: ٢١.

(٣) خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، فتحي الدريني، ص ٣٩١، لبنان، مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٩٨٧م.

(٤) شرح العنصر مع مختصر ابن الحاجب، ٣٢١. البحر المحيط، ٢٠٩/٥، المحصول مع شرح نفائس الأصول، الرازي، ١٦٦/٤، الموافقات، الشاطبي، ٣٤٧/٤.

كما أن إضافة القيم الاجتماعية المعاصرة (الحرية، العدالة، المساواة) يوحى بأن الأصوليين لم يعرفوا الاجتماع الإنساني سابقاً ولم يقدروا قيمة انتظامه في تحقيق مقاصد الشريعة. أو لم يكن الأصوليين الذين نظروا لكليات التشريع الإسلامي أكثر الناس اصطداماً بمشكلات الاجتماع الإنساني؟ إن التاريخ يثبت أن تقديرهم لتلك المشكلات لا يقل عن تقدير المعاصرين لهذه المشكلات كما يثبت أن بعضهم كان ضحية لهذه المشكلات خاصة في علاقتهم بالسلطة السياسية آنذاك، وكتاب الجويني - من أقدم الأصوليين البارزين - (غياث الأمم في التياث الظلم)^(١) شاهد على مدى وعي الأصوليين بمشكلات الاجتماع الإنساني ومدى قصد الشريعة في المحافظة على هذا الاجتماع.

أما الانتقادات التي تعرضت لجوهر التقسيم القديم لمقاصد التشريع فهي مجرد تفريع لتلك المراتب حسب ما تقتضيه طبيعة العصر مما هو ضروري أو حاجي أو تحسيني.

ولا شك أن اجتهاد الباحث جمال الدين عطية جاء متساوفاً في أهدافه مع الإشكال المنطقي الذي ينبغي أن يعالجه البحث المقاصدي المعاصر وفق معيار التدرج الإشكالي في البحث العلمي بمحاولة بسطه وتوسيعه لتصنيفات المقاصد ومن ثم تحقيق فاعلية الميزان التراتبي لأصناف المقاصد بسعته الطوارئ الجديدة عن عناصر الترتيب التشريعي لأصناف المقاصد كما وصلنا عن السابقين. وجهوداً كهذه يمكنها أن تحقق كشفاً جديداً في دقائق الشبكة المقاصدية للتشريع الإسلامي التي تتضح فيها المقاصد الخاصة والجزئية من كل التصرفات الشرعية، وتتحدد مواقعها ضمن المقاصد العامة والكلية ليتضح الأداء التشريعي للمقصد ولأوصافه من عموم أو خصوص أو إطلاق أو تقييد... إلى غير ذلك من العلاقات التي تقوم بين المقاصد الشرعية من الأحكام والتي تشبه تماماً العلاقات القائمة

(١) فهذا الكتاب تعرض فيه الإمام الجويني إلى الكثير من مشكلات الاجتماع الإنساني خاصة فيما يتعلق باستبداد السلطة السياسية وفي استغلالها الطبيعة الظنية لبعض مصادر الأحكام في الجناية على حقوق الناس وقد ربط كل هذه الانحرافات بمواقف الشرع من ذلك. انظر غياث الأمم في التياث الظلم، ص ١٣٠.

بين النصوص وبدون إحداث هذه الكشوف في الشبكة المقاصدية مقرونة بدقة الكشوف التي رصدها السابقون والتي تقوم أساساً على استقراء مواقع المعنى في نصوص التشريع يبقى البحث المقاصدي مجرداً من إفادة الواقع وبعيداً عن توجيه الاجتهاد الجماعي أو المؤسساتي لأن الاجتهاد الفردي في هذا الميدان قد ثبتت محدودية أثره وإمكانية التعويل عليه في تحقيق ذلك الهدف في تضاعف مستمر في ظل التكتلات العلمية والمذهبية المعاصرة.

وأياً كان الأمر سواء كانت هذه الزيادة في محلها أم لا ، فإن عدد المراتب لا يعيق اعتبار المقاصد في محال الاجتهاد بالقدر الذي يعيقه تخريج الحوادث والنوازل على هذه المراتب الذي يتطلب حد هذه المراتب حداً واضحاً منضبطاً أو قريباً من الانضباط حتى تكتسب الدلالة التشريعية للتفاضل بين المقاصد شيئاً من المناعة ضد التوظيفات غير المشروعة التي تجد في تراتبية المقاصد شيئاً من السكرة ، أما عن إمكانية وقدرة تحقق هذه المناعة فذلك ما سنقف عليه إن شاء الله في المبحث الموالي.

المبحث الثاني:

ضوابط الترتيب التشريعي لأصناف المقاصد

لقد كانت قضية حصر وتصنيف المقاصد إشكالاً علمياً بارزاً يصطدم به كل من يحاول أن يعطي للمقصد (الإرادة التشريعية) دلالة معينة في محال الاجتهاد، لذلك فقد حاول الرواد الأوائل تجلية بعض جوانب هذا الإشكال خاصة الذين كانت اجتهاداتهم في المقاصد مدفوعة بالرغبة القوية في رسم أداء تشريعي معين للعلم بالإرادة التشريعية المفترضة للشارع في محال الاجتهاد، والتي علمت إما بالمقايضة بينها وبين الإرادة التشريعية المنصوصة في محال مشابهة لمحال الاجتهاد، أو تم العلم بها بالاستنباط من خلال الملاحظة العلمية المتصفة بالرصد الدقيق للثوابت والمتغيرات في عادات الشارع وعرفه في التشريع ومدى صلتها بملابسات محال التشريع، وهذا ما يؤكد أن هذه المعرفة بالإرادة التشريعية ليست على قدر كبير من الوضوح من جوانب متشعبة. فمن جهة درجة العلم، فإن العلم بها قد يكون قطعياً، وقد يكون ظنياً، وقد يكون ظنياً مقارباً للقطع، ومن جهة الشمول، فهي تتدرج من أعلى العموم إلى أبسط الخصوص، فللشارع مقاصد عامة وخاصة وجزئية، ومن جهة الأصالة فللشارع ما هو مقصود بالأصالة، ومنه ما هو مقصود بالتبعية...

ولما كانت المعرفة بأصناف المقاصد على هذا النحو، فإن المعرفة بربتها أيضاً ملازمة للمعرفة بأصنافها وكمثال على ذلك (الضروريات إذا تؤملت على مراتب في التأكيد وعدمه، فليست مرتبة النفس كمرتبة الدين، وليس تستصغر

حرمة في جنب حرمة الدين، فيبيح الكفر الدم، والمحافظة على الدين مبيح لتعريض النفس للقتل والإتلاف في الأمر بمجاهدة الكفار والمارقين عن الدين، ومرتبة العقل والمال ليست كمرتبة النفس، ألا ترى أن قتل النفس مبيح للقصاص، فالقتل بخلاف العقل والمال، كذلك سائر ما تبقى، وإذا نظرت في مرتبة النفس تباينت المراتب، فليس قطع العضو كالذبح، ولا الخدش كقطع العضو، وهذا كله محل بيانه الأصول^(١). لذلك فإن ترتيب أصناف المقاصد لا يشير إشكالاً بالقدر الذي أثاره تصنيفها لأن قاعدة الشرع تحصيل أعلى المصلحتين وإن فاتت أدناهما، وعلى هذا الأصل تخرج أحكام التشريع الإسلامي في رفع الحرج والتخفيف كما في الرخص (فالتكليف كما يسقط بالامتنال يسقط بتعذر الامتنال)^(٢) بل إن التفاضل بين الأعلى والأدنى قد لا نحتاج فيه لبيان الشرع وتحديد إذ خاصية العقل تحصيل أعظم المنفعتين بتفويت أدناهما^(٣)، لكن الذي نحتاج فيه لبيان الشرع هو عظم المنفعة أو دنوها الذي يسوغ للمجتهد الزهد في أحد المتزاحمين لأن ذلك مما لا يستقل العقل بتقريره في شرعنا.

لذلك فإن الأصوليين لم يختلفوا مثلاً في أن المقاصد الضرورية تقدم على المقاصد الحاجية حال التزاحم، أو أن الحاجية تقدم على التحسينية. لكن الاختلاف يقع في تحديد ماهية الضروري أو ماهية الحاجي، وفي مدى صحة إلحاق التصرفات أو الأحكام بهذه الرتب، لأن كل من مرتبة الضرورة والحاجة والتحسين كما يقول الإمام الرازي (قد يقع فيه ما يظهر كونه من ذلك القسم، وقد يقع منه ما لا يظهر كونه منه بل يختلف باختلاف الظنون)^(٤)، واستناداً إلى هذه الظنية، فإن البناء على التفاضل بين هذه المراتب في محال الاجتهاد يحتاج إلى المزيد من ضبط ماهية كل مرتبة من هذه المراتب حتى لا تلحق بها التصرفات التي لا تنتمي إليها فيقع عكس مقصود الشارع بأن يتقدم المؤخر ويؤخر المتقدم

(١) الاعتصام، الشاطبي، ٣٨/٢، بيروت، دار المعرفة، ١٩٨٨م.

(٢) قواعد الأحكام، العز بن عبد السلام، ٥١/١.

(٣) المرجع نفسه.

(٤) المحصول مع شرح نفائس المحصول، الرازي، ١٦٧/٤.

في اجتهادات المجتهدين، لذلك جاء هذا المبحث الذي يهدف إلى تحديد منطقة الفراغ التقعيدي والضبطي في علم المقاصد، والتي تتسع بتطور الأحداث وبتعدد التجارب الهادفة إلى تفعيل مقاصد الشريعة لضبط أدائها التشريعي بجانب النصوص، وقد جاء ذلك في المطالب التالية:

المطلب الأول: ميزان الترتيب التشريعي للمقاصد في الاجتهاد المعاصر.

المطلب الثاني: ضوابط الترتيب التشريعي لأصناف المقاصد.

وفيما يلي بيان هذه المطالب مفصلة:

المطلب الأول: ميزان الترتيب التشريعي للمقاصد في الاجتهاد المعاصر

إن كشف السابقين من الأصوليين لمعالم ميزان الترتيب التشريعي للمقاصد التي انطلقت من استقراء مواقع المعنى الواحد في المواضع المتعددة، وتحليل دلالات الأحكام المنصوصة لتحديد بنية هذا الميزان الذي ترتد إليه أحكام التشريع الإسلامي هذه الكشف حاول الاجتهاد المعاصر تفعيلها في الفتاوي المعاصرة التي تستند إلى مقاصد الشريعة في اختياراتها. وكثيراً ما يكون هذا الاستناد عاماً لا يصرح فيه بالاعتبار الترجيحي المعمول به في البناء على هذا القصد التشريعي أو ذاك كأن يبرر حكم الفتوى بحفظ (الدين) أو (النفس) دون بيان ميزان الترتيب التشريعي للمقاصد ووجوه التخريج عليه لتتضح وجوه الترجيح بين المتراحات التي أنتجها هذا الميزان؛ وهو ما يزيد اعتبار المقاصد في محال الاجتهاد غموضاً واضطراباً.

أما الأبحاث المعاصرة التي حاولت توضيح ميزان الترتيب التشريعي للمقاصد حال التعارض الداخلي بين رتبها (الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات، ومكملات كل مرتبة)، أو التعارض الداخلي بين أنواعها (حفظ الدين، النفس، العقل، النسل، المال)، أو التعارض الخارجي لرتبها مع أنواعها وترتيب الاعتبارات التي يمكن أن يحتكم إليها في فض هذا التعارض، فإن الأبحاث المعاصرة في ذلك فيها بعض الاضطراب والغموض، خاصة وأن القدماء لم يعتنوا بتفعيل هذا التفاضل بين المقاصد في محال الاجتهاد ومعالجتهم

لهذا التفاضل كانت في أغلب الأحوال متسمة بالإجمال والعموم تناسباً مع قدر حاجتهم إلى معرفة هذا التفاضل في ذلك الوقت، أما في العصر الحالي الذي يراد فيه للمقاصد الحضور في محال الاجتهاد فإن حجية الميزان التراتبي لرتبها وأنواعها حال التعارض من المحال التي يجب العناية بها، وهو ما يؤكد (أن) رغبة الشاطبي في التوصل إلى أصول قطعية للشرعة لا يمكن أن تكتمل دون حل إشكالية الترتيب بين الكليات^(١).

وفيما يلي عرض للميزان الترتيبي للتفاضل بين المقاصد عند أبرز من اعتنوا بذلك من الباحثين المعاصرين مع الإشارة إلى التوقفات التي يفرضها التأمل في هذه الموازين:

أولاً: الميزان الترتيبي للمقاصد عند البوطي

جعل البوطي الترتيب بين المقاصد أو المصالح حسب اصطلاحه على هذا النحو:

المعيار الأول: النظر إلى قيمة المصلحة من حيث ذاتها

وكليات المصالح المعتبرة عنده بهذا المعيار متدرجة حسب الأهمية في خمس مراتب (فما به يكون حفظ الدين مقدم على ما يكون به حفظ النفس عند تعارضهما، وما به يكون حفظ النفس مقدم على ما يكون به حفظ العقل، وما به يكون حفظ العقل مقدم على ما يكون به حفظ النسل، وما يكون به حفظ النسل مقدم عند التعارض على ما يكون به حفظ المال)^(٢) دون بيان مدى إطلاق تقديم كلي على آخر، كما في تقديم كلي الدين على كلي النفس فهل يؤخذ ذلك على إطلاقه أم لا؟.

(١) نحو تفعيل المقاصد، جمال الدين عطية، ص ٤٨.

(٢) ضوابط المصلحة، البوطي، ٢١٨. وقد ذكر أن هذا الترتيب الداخلي بين هذه الكليات من محال الإجماع وهو ليس كذلك كما لاحظ ذلك الريسوني، نظرية المقاصد عند الشاطبي، ص ٤٧.

المعيار الثاني: النظر إلى مرتبة المقصد

ذلك أن رعاية كل من هذه الكليات الخمسة متدرجة حسب الأهمية في ثلاث مراتب وهي الضروريات والحاجيات والتحسينيات، والضروري يقدم على الحاجي عند تعارضهما، والحاجي أيضاً مقدم على التحسيني عند التعارض، أما إن كانت المصلحتان المتعارضتان في رتبة واحدة كما لو كان كلاهما من الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات، فإن كان متعلقين بكليتين مختلفين قدم الكلي العالي على مادونه كتقديم الضروري على الحاجي، وتقديم الحاجي على التحسيني^(١).

المعيار الثالث: مقدار شمول المصلحة

أما إذا كانت المصلحتان المتعارضتان متعلقتين بكلي واحد كالدين أو النفس أو العقل فعلى المجتهد أن ينتقل حينئذ إلى مقدار شمول المصلحة للناس ومدى انتشار ثمراتها بينهم، فما كان أوسع انتشاراً كان أولى بالتقديم.

المعيار الرابع: تحقق المصلحة

فلا يجوز ترجيح مصلحة على أخرى إذا كان تحققها في الواقع مشكوكاً فيه أو موهوماً، فلا بد أن تكون المصلحة الراجحة مقطوعة الحصول أو مظنونة لأن الشارع قد المظنة مقام المظنون في كثير من الأحكام الشرعية، ولهذا المعيار هيمنة على كل المعايير السابقة فهو يرافق الترجيح في كل مراحله.

وخلاصة هذه المعايير مجتمعة (أنه لا بد لاعتبار المصلحة من شرط أساسي: هو رجحان الوقوع، ثم هي تتدرج في مراتب من الأهمية الذاتية ممثلة في مراتب الكليات الخمسة وفي الوسائل الثلاث لإحرازها، وهي الضروريات والحاجيات والتحسينات، ثم تتدرج بعد ذلك حسب درجة شمولها وسعة فائدها فعلى ضوء هذا الترتيب تصنف عند التعارض^(٢))، وقد تابعه

(١) ضوابط المصلحة، البوطي، ص ٢١٩.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٢٣.

على هذا الترتيب بكل إجراءاته يوسف حامد العالم^(١).
ويرد عليه في ترتيب هذه المعايير إشكالان هما:

الأول: أنه بعد أن ذكر أن معيار قيمة المصلحة - أي مدى اندراجها في واحد من الكليات الخمسة - هو أول ما ينظر له عند تعارض المصالح، فتقدم مصلحة الكلي العالي على ما هو دونه كما في الدين على النفس، عاد له لفظ التعارض في المعيار الثاني كما في تقديم أحد الضروريان على غيره وفي ذلك اضطراب بين.

الثاني: لماذا لا يرجع إلى معيار (الضروريات والحاجيات والتحسينيات) عند تعارض مصلحتين من كلي واحد كما إذا تعارض مصلحتان من كلي الدين فعنده يرجع إلى مقدار شمول المصلحة ولا يرجع إلى مقدار ضرورة المصلحة أو حاجتها أو زينتها خاصة وأن الضروريات والحاجيات والتحسينيات مراتب موجودة في حفظ الكليات الخمسة كما هو ثابت عند التحقيق.

ثانياً: الميزان الترتيبي للمقاصد عند الريسوني

ذكر الباحث أحمد الريسوني هذا الميزان على هذا النحو^(٢):

المعيار الأول: النص الشرعي

ولم أستسغ جعله للنص الشرعي معياراً للترجيح بين المصالح المتعارضة، لأن وجود النص الشرعي المتعلق بالفعل يقتضي أن مصلحة المأمور به مصلحة راجحة في نظر الشريعة، وكذلك المتعلقة بالترك يقتضي أن مصلحة المنهي عنه مصلحة مرجوحة في نظر الشريعة، فلم يبق هناك مجال لتعارض طرفي المصلحة والمفسدة في الفعل، فضلاً عن أن يبقى مجال للترجيح بينهما، لذلك لم أستسغ نصه على هذا المعيار في رأس المعيار التي يرجح بها التعارض بين المصالح المتزاحمة.

(١) المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، يوسف حامد العالم، ١٨٩.

(٢) نظرية التقريب والتغليب، أحمد الريسوني، ص ٣٣١.

المعيار الثاني: رتبة المصلحة

أي رتبها في التقسيم الثلاثي (الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات)، فعند التعارض يقدم في الاعتبار ما كان من قبيل الضروريات على ما كان من قبيل الحاجيات أو التحسينيات ويقدم ما كان من الحاجيات على ما كان من التحسينيات في جلب المصالح أو درء المفاسد^(١).

المعيار الثالث: نوع المصلحة

ثم ينتقل بعد ذلك إلى المعيار الذي اصطلح على تسميته (نوع المصلحة)، والمقصود به، انتمائها إلى أحد الضروريات: الدين، أو النفس، أو العقل، أو النسل، فإن لانتماء مصلحة ما إلى هذا الضروري أو ذاك تأثير في تقديمها أو تأخيرها عند التعارض مع غيرها وتعذر تحصيلهما معاً، على أن المفاضلة بهذا الاعتبار لا تكون إلا عند تساوي المتعارضان في الرتبة أي كونهما ضروريان أو حاجيان أو تحسينيان فهذا هو محل هذا المعيار (أما حين تتفاوت الرتبتان فلا اعتبار بالرتبة لا بالنوع)^(٢)، ووجد تأصيل ذلك في تعارض المحافظة على صلاة الجماعة بمصلحة حفظ الحياة، أو بتعارض مصلحة الصلاة مع مصلحة النوم والراحة، فينظر هنا إلى رتبة كل من المصلحتين فقط ولا ينظر إلى نوعهما.

المعيار الرابع: مقدار المصلحة

ويطابق هذا المعيار مقدار شمول المصلحة عند البوطي فتقدم المصلحة بحسب عموم ثمارها إذا تعذر جمعها والمصلحة الأقل منها بهذا الاعتبار، وعليه خرج مذهب الغزالي في مسألة الترس بأسرى المسلمين.

المعيار الخامس: الامتداد الزمني للمصلحة

فإذا تعارضت مصلحتان إحداها لها وجود زمني محدود، والأخرى لها امتداد طويل قدمت الممتدة على غيرها، (بل يتحتم عند الموازنة البحث والنظر

(١) نظرية التقريب والتغليب، الريسوني، ص ٣٤٣.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٥٠.

في الامتداد الزمني لكل منهما وتقدير مداه وحجمه ونوعه، ولا يكون التغليب بين المصالح سديداً إلا بهذا^(١)، وفي نظري أن هذا لا يستقل معياراً منفرداً ويمكن إلحاقه بمعيار مقدار المصلحة إذ هو يتسع له باعتبار أن مقدار المصلحة يشمل أيضاً مدة بقائها، وقد خرج عليه صاحبه صلح الحديبية واعتبره أعظم مثال له.

ويرد على هذا الترتيب في المعايير الغفلة عن معيار تحقق المصلحة الراجعة مع أنه يجب حضوره وهيمنته على المعايير السابقة.

ثالثاً: الميزان الترتيبي للمقاصد عند جمال الدين عطية

إن الميزان الذي وضعه هذا الباحث للتفاضل بين درجات المقصد ومدى اعتبارها حال التعارض أسسه انطلاقاً من أنه إذا كان (مبدأ التفاوت بين المصالح متفقاً عليه، فإن ترتيبها وهو النتيجة الطبيعية للتفاوت لم يكن محل اتفاق فضلاً عن أن يكون محل إجماع كما ذهب إلى ذلك بعض المعاصرين)^(٢)، وقد ذكر مذاهب الأصوليين في ترتيب المقاصد مشيراً إلى اختلافاتهم في ذلك، كما أنه ذكر بعض الملاحظات المهمة التي على ضوءها وضع ترتيباً خاصاً للمقاصد، ومن بين هذه الملاحظات:

- ١ - ترتيب الكليات من محال الخلاف بين العلماء.
- ٢ - أغلب المذاهب في ذلك لم تبرر الترتيب المتبع.
- ٣ - صعوبة الترجيح بين الحجج المقدمة لترتيب معين.
- ٤ - هيمنة ترتيب الغزالي رحمه الله على كل التعديلات والاعتراضات الواردة في المسألة.

استناداً إلى ذلك فقد جاء ميزانه في ترتيب المقاصد على هذا النحو:

- أ - ربط كليات المقاصد (الدين، النفس، العقل، النسل، المال) بمجالات أربعة هي (الفرد، الأسرة، الأمة، الإنسانية)، وموقع كل مقصد من المقاصد

(١) المرجع السابق، ص ٣٦٦.

(٢) نحو تفعيل المقاصد، جمال الدين عطية، ص ٢٨.

الكلية في الميزان الترتيبي يختلف باختلاف المجال المتعلق به، وكمثال على ذلك فإن مقصد حفظ الدين والتدين اختلف موقعه في ميزان الترتيب بل إنه لم يأخذ الأولوية في كل المجالات، حيث جاء في المرتبة الثالثة بالنسبة للفرد، والخامسة بالنسبة للأسرة والرابعة بالنسبة للأمة والخامسة مؤقتاً بالنسبة للإنسانية^(١).

ب - ترتيب وسائل كل مقصد (الضروريات، الحاجيات، التحسينيات)، حيث لاحظ التداخل في حصر الأصوليين المقاصد الأصلية في الضروريات وأن الحاجيات والتحسينيات من المقاصد التبعية من جهة ثم نصهم من جهة أخرى على أن لكل من الضروريات والحاجيات، والتحسينيات مقصد أصلي وتبعي كما هو شأن الضروريات وهو ما يفضي إلى التداخل والتعقيد في هذه الوسائل.

لذلك اختار أن المراتب الثلاث (الضروريات، الحاجيات، والتحسينيات) ليست مقاصد في ذاتها، وإنما هي وسائل مؤدية إلى تحقيق المقاصد، وعلى قدر تحقق الوسائل تحقق المرتبة، لذلك ساغ له أن يضيف إلى هذه المراتب مرتبتان، هما ما دون الضروري، وما فوق التحسيني، وقد مثل لذلك بمثالين هما الطعام والسكن، فالطعام (هو أحد الوسائل المؤدية لمقصد حفظ النفس، وهنا تظهر المراتب، فتحصيل القدر من الطعام الذي يحفظ الأود وإن كان فيه خشونة وفقدانه يؤدي إلى الهلاك هو الضروري، أما تحصيله بصورة مناسبة تتكامل فيه الأصناف، ومطهو بشكل جيد فهذا هو الحاجي، ثم يتمثل التحسيني في طريقة تقديمه وفي آداب الطعام وغيرها، وما زاد على ذلك من ألوان الترف والإسراف منهى عنه)^(٢).

ويرد على هذا الترتيب اعتراضان:

الاعتراض الأول: دواعي ربط الكليات الخمسة بالمجالات الأربع، إذ عموم المقصد أو قصوره على طائفة من الناس يعتبر معياراً مستقلاً عند الأصوليين

(١) نحو تفعيل المقاصد جمال الدين عطية ص ٣٨، مع أنه يجب ملاحظة مفهومه لمقصد حفظ الدين في هذا الترتيب، انظر ص ١٣٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٢.

الذين نصوا على أن المصلحة العامة ترجح عن المصلحة الخاصة. وقد لاحظ ذلك الدكتور حسين حامد حسان أن هذا التقسيم للمصلحة إلى عامة وخاصة انفرد به الإمام الغزالي وحده: قال (لم أر من صرح به غير الإمام الغزالي، وإن كان البعض قد أشار إليه عند الكلام في الترجيح بين المصالح المتعارضة، وقد ذكر الغزالي هذا التقسيم في كتابه شفاء الغليل حيث قال: وتنقسم المصلحة قسمة أخرى حيث قال بالإضافة إلى مراتبها في الوضوح والخفاء، فمنها ما يتعلق بمصلحة عامة في حق الخلق كافة، ومنها ما يتعلق بمصلحة الأغلب ومنها ما يتعلق بمصلحة لشخص معين في واقعة نادرة)^(١).

الاعتراض الثاني: أن إضافة مرتبة دون الضروري، ودون التحسيني تعتبر إضافة عرية من الفائدة، وربما لهذا السبب اندثر التقسيم الخماسي للمراتب الذي ذكره الزركشي، كما يمكن بالاعتبار الذي ذكره في إضافة ما دون الضروري وما دون التحسيني أن نقسم مادون الضروري إلى مرتبتين أيضاً هما: ما دون الضروري القريب من الضروري والبعيد عنه، وكذلك الأمر بالنسبة لما ذكره في ما دون التحسيني. وهو ما يؤكد أن استقرار انحصار المراتب في الثلاث المعروفة يعتبر على قدر كبير من الموضوعية والعلمية كما سنقف على ذلك لاحقاً.

المطلب الثاني: ضوابط الترتيب التشريعي لتصنيفات المقاصد.

لصياغة الضوابط اللازمة للترتيب النموذجي لرتب وأنواع المقاصد، لا بد من بيان حدود هذه المراتب وماهياتها كما انتهى إليها الأصوليون مع إضافة ما يستحق الإضافة من ملاحظات الباحثين المعاصرين المهتمين بذلك، لصياغة مهمات الضوابط التي يجب مراعاتها في تفعيل التفاضل بين هذه المراتب في محال الاجتهاد بشكل يحول دون تحقق إمكانية جر هذا التفاضل لتبرير الأوضاع غير المشروعة في الاجتهاد المعاصر الذي يعتمد بشكل واسع على هذا التفاضل.

(١) نظرية المصلحة في التشريع الإسلامي حسين حامد حسان، ٣٣.

الفرع الأول: ضوابط الأداء التشريعي لأنواع المقاصد

المقصود بنوع المقصد هو انتماء إلى نوع من الكليات التالية (الدين النفس، النسل، العقل، المال) التي ثبت قصد الشريعة في المحافظة عليها بالاستقراء كما مر بنا، فانتفاء مقصد ما إلى هذه الكلية أو تلك له تأثير في ترجيح اعتباره أو الترجيح عليه (وهناك اتفاق واسع بين العلماء على أن أسمى هذه الضروريات، وأولاها بالحفظ والتقديم هو الدين، ثم النفس، كما أنهم متفقون بنفس الدرجة على أن آخرها وأدناها هو المال)^(١)، أما كلية النفس والعقل فوق الخلاف في ترتيبهما كما سنرى، ولقد تمسك الكثير ممن يتصدر مواقع الاجتهاد بهذا الترتيب رغم الاختلاف فيه، وأصدروا بعض الفتاوي المحتجة بهذا الترتيب دون مراعاة للحدود التي قصدها الفقهاء بهذه الكليات، لذلك سأدرس معاني هذه الكليات عند من قالوا بهذا الترتيب، مع محاولة صياغة الضوابط التي تحدد دور هذا الترتيب في محال الاجتهاد من خلال العناصر التالية:

البند الأول: معاني هذه الكليات كما انتهى إليها الأصوليون

إن تحديد المقصود بحفظ هذه الكليات في التشريع الإسلامي في لغة الأصوليين من شأنه أن يوضح ملامح الترتيب التشريعي لهذه الكليات، وكمثال على ذلك فإن نص الأصوليين على أن مقصد حفظ الدين مقدم في هذه الشريعة على مقصد حفظ النفس، لا يؤخذ على إطلاقه، إذ يفرقون في تطبيقاتهم وتخاريجهم بين حفظ أصول الدين، وبين حفظ فروع، وحفظ فروع الدين لا يقدم على مقصد حفظ النفس (فكثيراً ما يسقط الشارع واجبات دينية محافظة على النفس من نحو المرض، فليس اعتبار الأمور الدينية مقدماً على النفس ولا على المال في كل شيء)^(٢) على تفصيل سأدرسه في محله، فهذا من المهمات التي لا يتفطن لها بعض الباحثين المعاصرين في صياغتهم للقواعد المقاصدية، لذلك

(١) نظرية التريب والتغليب، الريسوني، ص ٣٥٠.

(٢) حاشية الموافقات، عبد الله دراز، ١٥٣/٢.

سأدرس في هذا الفرع معاني هذه الكليات ووجه قصدها بالحفظ في الشريعة الإسلامية.

١ - حفظ مقصد الدين في التشريع الإسلامي

عرف علماء الشريعة الدين بأنه: (وضع إلهي سائق لذوي العقول السليمة باختيارهم المحمود إلى الصلاح في الحال والفلاح في المآل)^(١)، والدين الذي قصدت الشريعة المحافظة عليه والذي يعتبر ضرورياً للحياة هو الدين الصحيح قال تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾^(٢)، وقال أيضاً: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾^(٣).

فالدين بمعنى الوحي ضروري لهداية العقول، والدين بمعنى الإيمان ضروري لحياة الإنسان الفردية لما له من أثر في استقرار النفس وابتعادها عن الجزع والاضطراب، وضروري أيضاً لحياة الجماعة لأنه ضامن لتنفيذ التشريع بعدالة متناهية كما أنه ضامن لسلامة العلاقات الاجتماعية من التوجهات التي لا تناسب طبيعة الاجتماع الإنساني. والدين بمعنى الأحكام المشروعة ضروري لتوفير قواعد العدل والمساواة بين الناس وحفظهم من مزالق الأهواء والشهوات^(٤).

وحفظ مقصد الدين في التشريع الإسلامي منه ما يقع في رتبة الضرورة كالتصديق والاعتراف بالحقيقة الكبرى.

ومنه ما يقع في رتبة الحاجة وهي العبادة والعمل بناء على الأوامر الجازمة المكملة لمقصوده كالصلاة والزكاة والصيام والحج.

ومنها ما يقع موقع التزيين والتحسين وهي نوافل الخير وكل الأعمال التي

(١) التعريفات، الجرجاني، ١٤١.

(٢) آل عمران، ١٩.

(٣) آل عمران، ٨٥.

(٤) المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، يوسف حامد العالم، ص ٢٢٦.

تعتمد على أوامر غير جازمة مثل نوافل الصلوات والصدقات ونوافل الصيام والحج^(١).

وقد لاحظ الأصوليون أن حفظ الشريعة لهذه المقاصد أو الكليات بما فيها كلية الدين كان من جانبين^(٢):

أ - جانب الوجود: ولقد تجلّى الحفظ في هذا الجانب في وجوه عدة منها^(٣):

- تحكيم أحكامه: قال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا سَلِيمًا﴾^(٤)، وقال أيضاً: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾^(٥).

- الدعوة إليه: قال تعالى: ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾^(٦)، وقال أيضاً: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾^(٧).

- الجهاد في سبيله: قال تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ هَلَكْتَ صَوْمِعُ وَبِيعٌ وَصَلَوْتُ وَمَسْجِدٌ يُذَكَّرُ فِيهَا أَسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾^(٨)، وقال أيضاً: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ

(١) المرجع نفسه، ص ٢٢٧.

(٢) الموافقات، الشاطبي ١٨/٢. مختصر ابن الحاجب، ٣٢١.

(٣) شرح العضد مع مختصر ابن الحاجب، ٣٢١. البحر المحيط، ٢٠٩/٥، المحصول مع شرح نفائس الأصول، الرازي، ١٦٦/٤، الموافقات، الشاطبي، ٣٤٧/٤. الآيات البينات على شرح جمع الجوامع، أحمد بن قاسم العبادي، ١٣٣/٤، ت: زكريا عميرات، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٦م.

(٤) النساء، ٦٥.

(٥) المائدة، ٤٤.

(٦) آل عمران، ١٠٤.

(٧) النحل، ١٢٥.

(٨) الحج، ٤٠.

رَبَّاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ ﴿١﴾

ب - من جانب العدم:

وذلك بمحاربة أصحاب البدع والأهواء وقتال المرتدين^(٢)، قال ﷺ: (من بدل دينه فاقتلوه)^(٣)، وقال أيضاً: (لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة)^(٤)، إلى غير ذلك من النصوص الشرعية الواردة في قتال المرتدين وأصحاب الأهواء، والتضييق على أصحاب القراءات الفاسدة لنصوص التشريع

(١) الأنفال، ٦٠.

(٢) المستصفى، الغزالي، ٤١٧/١، الموافقات، الشاطبي، ١٨/٢. السموط الذهبية الحاوية للدرر البهية، محمد بن علي الشوكاني، ص ٢٩٣، المذهب في فقه الإمام الشافعي، أبو إسحاق إبراهيم الشيرازي، ٢٥٥/٣، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٥ م. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، شمس الدين محمد بن عرفة الدسوقي، ٣٠٢/٤، مصر، دار إحياء الكتب العربية، د. ت. المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، يوسف حامد العالم، ص ٢٥٨.

(٣) البخاري، كتاب الجهاد، باب لا يعذب بعذاب الله، رقم ٢٧٩٤، ٦٤١١. الترمذي، كتاب الحدود، عن رسول الله، باب ما جاء في المرتد، رقم ١٣٧٨. النسائي، كتاب تحريم الدم، باب الحكم في المرتد، رقم ٣٩٩١. أبو داود، طتاب الحدود، باب الحكم في من ارتد، رقم ٣٧٨٧. ابن ماجه، كتاب الحدود، باب الحكم في من ارتد، باب المرتد عن دينه، رقم ٢٥٢٦. مسند أحمد، كتاب ومن مسند بني هاشم، باب بداية مسند عبد الله بن عباس، رقم ١٧٧٥.

(٤) مسلم، كتاب القسامة والمحاريين والقصاص والديات، باب ما يباح به دم المسلم، رقم ٣١٧٥. الترمذي كتاب الديات عن رسول الله، باب ما جاء لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث، رقم ١٣٢٢. أبو داود، كتاب الحدود، باب الحكم في من ارتد، رقم ٣٧٨٨. ابن ماجه، كتاب الحدود، باب لا يحل دم امرئ مسلم إلا في ثلاث، رقم ٢٥٢٥. مسند أحمد، مسند المكثرين من الصحابة، مسند عبد الله بن مسعود، ، رقم ٣٤٣٨، ٤٠٢٤. سنن الدارمي، كتاب الحدود، باب ما يحل به دم المسلم، رقم ٢١٩٦، ٢٣٣٩.

الإسلامي وليس في ذلك أي معارضة أو نقض لقيم الحرية في المعتقد أو الرأي^(١).

ثانياً: حفظ مقصد النفس في التشريع الإسلامي

إن المقصود بالنفس التي قصدها الشريعة بالحفظ هي الأنفس المعصومة بالإسلام أو الجزية أو الأمان، وأما نفس المحارب أو غير ذلك فليست مما عنيت الشريعة بحفظه^(٢)، وحفظ النفوس (أوكد الضروريات التي تجب مراعاتها في جميع الملل بعد حفظ الدين)^(٣).

وأحكام التشريع الإسلامي المتعلقة بحفظ النفس موزعة أيضاً على المراتب الثلاث الضروريات والحاجيات والتحسينيات^(٤)، (وفي كل موقع من هذه المواقع الثلاثة قد وضع الله له من القواعد والأحكام والمبادئ ما يجلب له منافع ويدفع عنه المضار كما وضع له من القواعد والأحكام والمبادئ للانتقال من حالة إلى حالة بغية دفع الشدة ودفع الحرج حتى لا تتعرض حياته أو أطرافه ومنافعها للفتوات)^(٥).

وقد دلت نصوص الشريعة على مدى قصدها في حفظ الأنفس من العدم من خلال الوجوه التالية:

١ - تحريم الاعتداء على الأنفس والأعضاء:

إن القتل بغير حق هو أعظم المظالم والمنكرات بإجماع أهل الشرائع والملل، إذاً هو أعظم وجوه الفساد فيما بين الناس^(٦)، لذلك كانت هذه الجريمة

(١) عقوبة قتل المرتد بين حرية المعتقد وإلزامية المحافظة على الدين، محمد دراجي، ص ١٣٤، الجزائر، مجلة الصراط، كلية العلوم الإسلامية، ع ٥٤، ٢٠٠٢م.

(٢) روضة الطالبين، أبو زكريا يحيى بن الشرف النووي، ١٤٨/٩، ت: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، بيروت، دار الكتب العلمية، د. ت.

(٣) شرح الخرشي على مختصر خليل، ٢/٦، دار الفكر، د. ت.

(٤) المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، يوسف حامد العلم، ص ٢٨٦.

(٥) المرجع نفسه، ص ٢٩٧.

(٦) حجة الله البالغة، ولي الله الدهلوي، ٢/٢٧٤.

محل عناية من أي تشريع مهما كانت طبيعته، لذلك فلا غرابة أن نجد أن نصوص القرآن الكريم والحديث الشريف قد حاصرت هذه الجريمة بأكثر أساليب النهي استعمالاً في مبانيها.

فقد ورد النهي والتصريح بالتحريم في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾^(١)، وجاء الوعيد الشديد على فعل هذه الجريمة في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾^(٢)، وفي ترتيب العقوبة على هذه الجريمة جاء قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَتَأُولَى الْآلِبِ﴾^(٣)، وجاء في الحديث الشريف النهي عن هذه الجريمة بأبلغ أساليب النهي أذكر منها نفي الحل في قوله ﷺ: (لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة)^(٤)، وقوله ﷺ في حجة الوداع: (إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم حرام عليكم كحرمة يومكم هذا في بلدكم هذا في شهركم هذا وستلقون بكم فيسألکم عن أعمالکم، فلا ترجعن بعدي كفاراً يضرب بعضکم رقاب بعض ألا يبلغ الشاهد الغائب)^(٥).

٢ - شرع القصاص في الأنفس والأعضاء:

بعد بيان مدى حرمة جريمة الاعتداء على الأنفس أو الأعضاء بغير حق رتب التشريع الإسلامي العقوبات المناسبة لكل اعتداء.

لقد قسم جمهور الفقهاء قتل النفس إلى ثلاثة أنواع:

(١) الأنعام، الآية: ١٥١، الإسراء، الآية: ٣٣.

(٢) النساء، ٩٣.

(٣) البقرة، ١٧٩.

(٤) سبق تخريجه.

(٥) البخاري، كتاب الحج، باب الخطبة في أيام منى، رقم ١٦٢٣، ٤٠٥١، مسلم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، رقم ٣١٧٩. الترمذي، كتاب الفتن عن رسول الله، باب ما جاء دماؤكم وأموالكم عليكم حرام، رقم ٢٠٨٥، ٣٠١٢. مسند الإمام أحمد، مسند بني هاشم، بداية مسند عبد الله بن العباس رقم ١٩٣٢.

عمد محض، وشبه عمد^(١)، وخطأ، وأساس هذا التقسيم هو مدى حضور قوة الباعث في الجاني أو ضعفها أو عدم وجودها أصلاً، وإنما جعلت درجات القتل على ثلاثة أنواع لأن الزواجر ينبغي أن تتناسب مع داعية المفسدة، فلما كان العمد المحض أكثر داعية وأشد فساداً بما جمع من قصد الضرب وقصد القتل ناسبه أن يغلظ فيه بما يحقق زيادة الزجر، ولما كان الخطأ أقل فساداً وأخف داعية وجب أن يخفف في جزائه، فلا ينبغي أن يبلغ به أقصى درجات العقاب كما في القتل العمد المحض، وأعطي شبه العمد حكماً وسطاً وهو تغليظ الدية مع التعزير بما يراه الإمام زاجراً من العودة إلى ذلك الفعل.

ولقد حمت الشريعة الإسلامية القصاص من التطبيقات المشوهة له فلا يقام إلا بثبوت البينة وذلك بإقرار من صاحب الجريمة أو بشهادة الشهود العدول بالعدد الكافي في الجريمة، قال ابن القيم: (وكان من تمام حكمته ورحمته أنه لم يأخذ الجناة بغير حجة، كما لم يعذبهم في الآخرة إلا بعد إقامة الحجة عليهم، وجعل الحجة التي يأخذهم بها، إما منهم وهي الإقرار أو ما يقوم مقامه... وإما أن تكون الحجة من خارج عنهم وهي البينة واشترط فيه العدالة وعدم التهمة، فلا أحسن في العقول والفطر من ذلك، ولو طلب منه الاقتراح لم تقترح أحسن من ذلك ولا أوفق منه للمصلحة)^(٢)، إذ الحد في القتل أو غيره كما قال الكاساني (ت ٥٨٧هـ)^(٣) (عقوبة محضة فتستدعي جريمة محضة)^(٤)، فلا يجب مع الشبهة^(٥) ليتحقق مقصد العدل

(١) وأنكر الإمام مالك هذا النوع وقسم الجناية إلى عمد وخطأ فقط: الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي، الدردير، ٢٣٢/٤.

(٢) اعلام الموقعين، ابن القيم، ١١٩/٢.

(٣) هو أبو بكر بن مسعود بن أحمد علاء الدين، من كاسان، بلدة من التركستان، من أهل حلب، فقيه حنفي، كان يسمى (ملك العلماء)، توفي سنة ٥٨٧هـ، من تصانيفه: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، السلطان المبين في أصول الدين. (ترجمته في الأعلام، ٤٦/٢).

(٤) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني، ٣٩/٨، بيروت، دار الكتب العلمية، د. ت.

(٥) تكملة البحر الرائق شرح كنز الدقائق، محمد بن حسن بن علي الطوري، ١٤/٩، ت: زكريا عميرات، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٧م.

بين أفراد المجتمع الإسلامي، (إذ المطلوب في هذا الباب إنما هو العدل)^(١).

٣ - الإذن في العفو القصاص:

فقد فتح التشريع الإسلامي باب العفو ورغب فيه قال تعالى: ﴿فَمَنْ عَفَىٰ لَّهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَإِنَّهُ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٍ إِلَيْهِ بِإِحْسَنٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ﴾^(٢)، وقال في الجراح: ﴿فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ﴾^(٣)، وشرع هذا العفو لايؤثر في الأثر الردعي للعقوبة (لندرة وقوعه، فلا يكون عليه تعويل عند خطور خاطر الجناية)^(٤).

ويمكن أن نضيف كل لوازم الاجتماع الإنساني كالحقوق والحريات التي من شأن منعها وقوع الاعتداء على الدماء وشيوعه بين أفراد المجتمع إلى قصد الشريعة إليها بالحفظ باعتبار اندراجها في جنس هذه الكلية، فحقوق صلاح المجتمع يمكن إلحاقها بحقوق الله^(٥).

ثالثاً: حفظ مقصد العقل في التشريع الإسلامي

حفظ العقل من المصالح الضرورية إذا العقل مناط التكليف، ولا تقوم مصالح أمة إلا إذا كانت عقول محفوظة مصانة مما يقلل ملكة التفكير أو يعدمها، والعقل جزء من النفس، ومنفعته من منافعها، فكل ما يعود على النفس بالحفظ من جانب الوجود يعود على العقل بالحفظ من هذه الجهة أيضاً^(٦).

ويتجلى قصد الشريعة الإسلامية في المحافظة على العقل في الوجوه التالية:

أ - التنويه بشأنه: فقد ذكره النص القرآني في أربعين موضعاً منبهاً إلى

(١) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد، ص ٧١٧.

(٢) البقرة، الآية: ١٧٨.

(٣) المائدة، الآية: ٤٥.

(٤) مقاصد الشريعة، ابن عاشور، ص ٢٠٧.

(٥) الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، محمد أبو زهرة، ص ٨٣، مصر، دار الفكر العربي، د. ت.

(٦) نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، حسين حامد حسان، ص ٢٧.

ضرورة إعماله في فهم النص التشريعي.

ب - جعله شرط التكليف: فغير العاقل ليس بمكلف كما هو مقرر عند الأصوليين.

ج - تحريم مفسدات العقل: قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَفْصَابُ وَالْأَنزَالُ رَجَسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ٩١﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقَعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْهَوْنَ؟^(١)، ويمتد التحريم إلى قليل المسكر أيضاً، قال ﷺ: (ما أسكر كثيره فقليله حرام)^(٢) ويلحق بالخمير كل ما كان له مفعوله من ستر العقل وحجبه بغض النظر عن اسم هذا الساتر أو وجوده في عصر التشريع أم لا.

د - إيجاب الحد على شارب الخمر عامداً عالماً بأنها محرمة وهو ثمانون جلدة أو أربعون على رأي بعض العلماء^(٣).

ويلحق بحفظ العقل تعلم العلوم اللازمة التي تقتضيها الحياة المعاصرة على المستوى الفردي أو الاجتماعي فكل ما يمكن العقل من الإدراك السريع والصحيح لحقائق الأشياء مطلوب تحصيله في التشريع بمقتضى تحريمه تعاطي ما يحجب العقل أو يعطل ملكته وهو المسكر.

رابعاً: حفظ مقصد النسل في التشريع الإسلامي

يسجل في هذه الكلية اختلاف العلماء في تسمية هذا المقصد.

(١) المائدة، ٩٠ - ٩١.

(٢) أبو داود، كتاب الأشربة، باب النهي عن المسكر، رقم ٣١٩٦. الترمذي، كتاب الأشربة عن رسول الله، باب ما جاء في ما أسكر كثيره ١٧٨٨. أحمد باقي مسند المكثرين، مسند جابر بن عبد الله، رقم ١٤١٧٦.

(٣) محمد بن إدريس الشافعي، الأم، ١٨٠/٦، دار المعرفة، د. ن، د. ت. المغني، ابن قدامة، ٤٩٨/١٢. المذهب في فقه الإمام الشافعي، الشيرازي، ٣٦٩/٣. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ص ٧٥٧. المقدمات الممهدات، ابن رشد، ٢٠٧/٣. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ٣٣٢/٤. شرح الخرشي على مختصر خليل، ٩٢/٦.

فمنهم من ذكر النسب، ومن هؤلاء: الرازي^(١)، وابن قدامة^(٢)،
والقرافي^(٣)، ونجم الدين الطوفي^(٤).

ومنهم من ذكر النسل، ومن هؤلاء: الغزالي^(٥)، والآمدي^(٦)، وابن
الحاجب^(٧)، والشاطبي^(٨)، والزركشي^(٩)، والشوكاني^(١٠).

ومنهم من ذكر البضع، ومن هؤلاء: الجويني^(١١).

وقد لاحظ ابن عاشور اضطراب اصطلاح القدماء في ذلك وسجل أنهم (لم
يبنوا المقصود منه)^(١٢).

ولم يصرح السابقون بسبب الخلاف في ذلك ولكن يظهر أن ترابط هذه
الأشياء في واقع الناس وفي اهتمام الشرع قد أثر على اختلاف اصطلاحاتهم في
ذلك، فالبضع في اللغة هو الفرج وهو محل الحرث والنسل، والنسل المطلوب
شريعاً هو النسل المتولد من طريق صحيح يعرف به النسب ويستقر، فوجود هذه
الأمر وتلازمها تساهل العلماء في إطلاق بعضها على بعض^(١٣).

وقد تجلّى قصد الشريعة الإسلامية في المحافظة على هذه الكلية من خلال

-
- (١) المحصول مع شرح نفائس الأصول، ١٦٦/٤.
 - (٢) روضة الناظر مع شرح الطوفي، ابن قدامة، ٣٠٥/٣.
 - (٣) تنقيح الفصول، القرافي، ٣٩١.
 - (٤) شرح مختصر الروضة، الطوفي، ٣، ٣٠٦.
 - (٥) المستصفى، الغزالي، ٤١٧/١.
 - (٦) الإحكام، الآمدي، ٢٧٤/٣.
 - (٧) مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد، ١٤٠/٢.
 - (٨) الموافقات، ١٠/٢.
 - (٩) البحر المحيط، الزركشي، ٥، ٢٠٩.
 - (١٠) إرشاد الفحول، الشوكاني، ص ٢١٦.
 - (١١) البرهان، الجويني.
 - (١٢) مقاصد الشريعة، ابن عاشور، ٨١.
 - (١٣) مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، اليوبي، ص ٢٥٣.

ما قام به القدماء من حصر واستقصاء لمواطن الأحكام التي تدل على ذلك.
وقد كانت مواطن هذه الأحكام موزعة على جانبين:

أ - جانب الوجود:

بشرع ما يوجده ويكفل استمراره، فقد شرع الله سبحانه وتعالى النكاح في كتابه، قال تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَنْبَیِّ فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثًی وُثِّلَتْ وَرُبِعٌ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْلُوا فَوَاحِدَةٌ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَذْنًی أَلَّا تَعُولُوا﴾^(١). فشرع النكاح وشرع التعدد فيه ويسر في تكاليفه، فلم يجعل حداً للصداق، ولم يقر النبي ﷺ أصحابه على ترك النكاح للتفرغ للعبادة لأن الله سبحانه وتعالى كما قال ابن القيم رحمه الله: (اختار النكاح لأنبيائه ورسله، فقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِيَّةً﴾^(٢)، وقال في حق آدم: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾^(٣) واقتطع من زمن كليمة عشر سنين في رعاية الغنم مهر الزوجة ومعلوم مقدار هذه السنين العشر في نوافل العبادات واختار لنبیه محمد ﷺ أفضل الأشياء فلم يحب له ترك النكاح بل زوجه بتسع فما فوقهن، ولا هدي فوق هديه)^(٤).

ب - من جانب العدم:

وذلك بتحريم الزنيوما يوصل إليه كالنظر أو الخلو بالمرأة أو سفور النساء، فقد حرم الله تبارك وتعالى الزنى على عباده وحضره في غير ما آية^(٥)، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾^(٦)، وقال تعالى في صفات المؤمنين: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ

(١) النساء، الآية ٣.

(٢) الرعد، الآية: ٣٨.

(٣) الأعراف، الآية، ١٨٩.

(٤) بدائع الفوائد، ابن القيم، ١٥٨/٩، دار الفكر، د. ت.

(٥) المقدمات الممهدة، ابن رشد، ٢٣٩/٣.

(٦) الإسراء، الآية: ٣٢.

إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ﴿١٨﴾ يُضَاعَفْ لَهُ الْمَكَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيُحْلَلْ فِيهِ مِهْنًا ﴿١٩﴾ وجعل الكف عنه من موجبات قبول بيعة النساء قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يَبَاطِنُ عَلَيْكَ أَنْ لَا يَشْرِكَنَّ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقَنَّ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلَنَّ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعُهُنَّ وَاسْتَعْفِفْ لَهُنَّ﴾ (٢).

خامساً: حفظ مقصد المال في التشريع الإسلامي

يتجلى حفظ الشريعة الإسلامية للمال في المجتمع من جانب الوجود ببيان طرق التكسب المشروع والحث عليه، قال تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ (٣)، وقال أيضاً: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ (٤) وقال أيضاً: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ (٥)، وقال ﷺ: (أطيب الكسب عمل الرجل بيده وكل بيع مبرور) (٦). كما حدد التشريع الإسلامي وجوه إنفاق المال المشروعة قال تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَتَتْ سَنَفًا فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ ثَاثَةٌ حَبٌّ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (٧).

أما من جانب درء العوارض التي قد تفسد حفظ هذا المقصد فالتشريع الإسلامي يحرم كل وجوه التعدي على الأموال قال تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتَذَلُّوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ

(١) الفرقان، الأيتان، ٦٨، ٦٩.

(٢) الممتحنة، الآية: ١٢.

(٣) الجمعة، ١٠.

(٤) النساء، ٢٩.

(٥) البقرة، ٢٧٥.

(٦) المسند، مسند المكيين، حديث أبي بردة بن نيار، رقم ١٥٢٧٦، وفي مسند الشاميين،

حديث رافع بن خديج، رقم ١٦٦٢٨.

(٧) البقرة، ٢٦١.

تَعْلَمُونَ ﴿٣٨﴾^(١)، وقال ﷺ: (... لا يحل مال امرئ إلا بطيب نفس منه...) ^(٢).

وكذلك شرع العقوبة على الجناية على الأموال بالسرقه أو الحرابة ^(٣) قال تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ ^(٤)، وقال: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ جِزَاءٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ ^(٥). كذلك أكد التشريع الإسلامي على ضرورة عموم هذه العقوبة لكل سارق مهما كانت مكانته في المجتمع تحقيقاً للعدالة، فلا يجوز الشفاعة في الحد بعد أن يرفع للحاكم، قال ﷺ لأسامة بن زيد: (أتشفع في حد من حدود الله؟ ثم قام فخطب فقال: أيها الناس، إنما ضل من كان قبلكم أنهم كانوا إذا سرق الشريف تركوه، وإذا سرق الضعيف فيهم أقاموا عليه الحد، وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها) ^(٦). كذلك شرع الإسلام الدفاع عن الأموال المحترمة واعتبر الموت في سبيل ذلك شهادة قال ﷺ: (من قتل دون ماله فهو شهيد) ^(٧)، إلى غير

(١) البقرة، ١٨٨.

(٢) مسند الإمام أحمد، أول مسند البصريين، حديث أبي حرة الرقاشي عن عمه، رقم ١٩٧٧٤.

(٣) منتهى الإرادات، تقي الدين محمد بن أحمد الفتوحى، ١٤٥/٥، ت: ابن عبد المحسن التركي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٩٩م.

(٤) المائدة، الآية: ٣٨.

(٥) المائدة، الآية: ٣٣.

(٦) البخاري، كتاب الحدود، باب إقامة الحدود على الشريف والرضيع، رقم ٦٢٨٩ و ٣٤٥٣ و ٣٢١٦. مسلم، كتاب الحدود، باب قطع السارق الشريف وغيره رقم ٣١٦٩ و ٣١٩٧. الترمذي كتاب الحدود عن رسول الله، باب ما جاء في كراهية أن يشفع في الحدود، رقم ١٣٥٠. النسائي، كتاب قطع السارق، باب ما يكون حرزاً وما لا يكون، رقم ٤٨٠٨. أبو داود، كتاب الحدود، باب في الحد يشفع فيه، رقم ٣٨٠٢. ابن ماجه، كتاب الحدود، باب الشفاعة في الحدود، رقم ٢٥٣٧. أحمد، باقي مسند المكثرين، باقي المسند السابق، رقم ١٤٦١٦، ١٤٧١١، ٢٤١١٣٧. الدارمي، كتاب الحدود، باب في الشفاعة في الحد، رقم ٢٢٠٠.

(٧) البخاري، كتاب المظالم والغصب، باب من قاتل دون ماله، رقم ٢٣٠٠. مسلم، كتاب الأيمان، باب الدليل على أن من قصد أخذ مال غيره . . . رقم ٢٠٢. الترمذي، كتاب =

ذلك من وجوه العناية بهذا المقصد التي بسطها العلماء.

البند الثاني: ضوابط حفظ المقاصد الخمسة حال التزاحم

وكما أثبت الأصوليون هذه المقاصد بالاستقراء بتتبع دلالات مفرق الأحكام في النصوص الشرعية فإن ترتيبها التشريعي أيضاً مستفاد بالاستقراء^(١) الذي قد تقوم بعض الجزئيات التي لا تندرج في عموم الترتيب بالطعن في حجية الترتيب، لذلك فإن اتفاق الأصوليين على كون حفظ هذه المقاصد الخمسة مرتب على صيغة معينة لم يرق إلى الإجماع، بل تأرجح الأصوليون في ترتيبهم بين ترتيب الغزالي وترتيب الآمدي اللذان يتفقان في تقديم الدين فالنفس وفي تأخير المال، ويختلفان في النسل والعقل أيهما يقدم وأيها يؤخر؟^(٢). وبعضهم لم يرتب المقاصد أصلاً كالعز بن عبد السلام، وبعضهم لم يستقر على ترتيب معين في ذكره لهذه المقاصد وهو ما يؤكد أن عطفها على بعضها في عبارات المصنفات الأصولية لا يستفاد منه قصد الترتيب ما لم يؤكد ذلك سياق الكلام كما هو حال الإمام الرازي فقد ذكرها تارة على هذا الترتيب: النفس والمال والنسب والدين والعقل^(٣)، وتارة أخرى على هذا الترتيب: النفوس والعقول والأديان والأنساب، بل الشاطبي وإن ظهر جزمه بتقديم الدين على النفس فإنه لم يستقر على ترتيب معين في ذكره للكلليات المتبقية.

كما أن القائلين بالترتيب الشائع لا يشبتونه على إطلاقه فهذا الغزالي رحمه الله يخرج أحكام الضرورة: (المضطر لكلمة الكفر، أو لشرب الخمر أو لأكل

= الديات عن رسول الله، باب ما جاء في من قتل دون ماله فهو شهيد، رقم ١٣٣٨، ١٣٣٩، ١٣٤١. النسائي، كتاب تحريم الدم، باب من قتل دون ماله، رقم ٤٠١٩، ٤٠٢١. . . أبو داود، كتاب السنة، باب في قتال الدسوس ٤١٤٢. ابن ماجه، كتاب الحدود، باب من قتل دون ماله فهو شهيد، رقم ٢٥٧٠. أحمد، مسند العشرة المبشرين بالجنة، مسند سعيد بن يزيد، بن عمرو بن نفيل، ١٥٤٢.

(١) ضوابط المصلحة، البوطي، ص ٢٢٣.

(٢) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الريسوني، ص ٤٥.

(٣) المحصول مع شرح النفائس، الرازي، ١٦٦/٤.

مال الغير...) على تقديم النفس على الدين حال التعارض والتزاحم^(١)، (فقد تبين الضرورة الشيء، ولكن هل (يثبت حكمه كلياً في الجنس)^(٢)؟.

وهذا الاستفهام يقودنا إلى تأكيد أن ضوابط تقديم كلي على غيره لن تستفاد إلا من جنس ما استفيد منه التقديم ذاته برصد الأحكام والشواهد التي يتخرج عليها ترتيب الكليات في أعيان الأحكام، وإذا كانت دلالة هذه الشواهد والأحكام المشخصة على ترتيب معين يتعذر منها استفادة اليقين وهو ما يفسر اختلاف الأصوليين في ترتيب الكليات، فإن الاختلاف في ضابط أولوية كلي على غيره يكون أبلغ الارتباط ذلك بالظن في حمل معهود الشرع في الأحكام وملتفاتة في أحكام الرخص خصوصاً التي يتجلى فيها الترتيب التشريعي للكليات على ما يكون ضابطاً لتقدم كلي على غيره، وهو ما يؤكد القيمة العلمية لضوابط الاستقراء في الكشف عن علاقات الكليات التشريعية. فأى قصور في الإجراءات المنهجية للاستقراء يلزم عنه كشوف خاطئة في نظام ترتيب الكليات التشريعية. وسيوضح ذلك من خلال دراسة مذاهب الأصوليين في ترتيب الكليات.

أولاً: ضابط تقديم مقصد الدين على غيره

المستقرئ لترتيب الدين مع سائر الكليات عند الأصوليين يجد أن هناك اتجاهين في المسألة:

الاتجاه الأول: أن الدين مقدم على بقية الكليات، فإذا تعارض مقصدان أحدهما يرجع إلى حفظ الدين والآخر يرجع إلى حفظ كلي آخر كالنفس أو العقل أو المال، فيذهب هذا الاتجاه إلى تقديم المقصد الذي يعود إلى حفظ الدين على غيره من المقاصد التي تعود إلى الكليات الأخرى، وهذا هو مذهب جمهور الأصوليين^(٣)، والظاهر من عبارتهم أنهم لا يقصدون بالدين الذي يتقدم على غيره أصوله فقط كما في شرع الجهاد فإنه يحمل دلالة ظاهرة على تقدمه على مقصد

(١) المستصفى، الغزالي، ٢٦٥/١.

(٢) البرهان، الجويني، ٨٦/٢.

(٣) الإحكام، الامدي، ٢٧٥/٤، ابن الحاجب، المنتهى، ٢٢٧، شرح العضد، ٣١٧/٢، البحر المحيط، ١٨٨/٦.

النفس، أما فروعه فلا تتقدم حال التزامهم على المقاصد الأخرى كما تدل على ذلك الأحكام المنصوصة كما في شرع القصر أو شرع الجلوس للعاجز عن القيام في الصلاة.

ومما يستدل به على ذلك:

١ - قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (٥١) (١)، فالمقصود الأعظم من الخلق هو العبادة التي تعني الدين، فيكون مقدماً على غيره من المقاصد حال التزامهم، بل إن ما سواه من المقاصد مقصود لأجله (٢).

٢ - قول الرسول ﷺ: (فدين الله أحق بالقضاء) (٣)، فهو يحمل دلالة صريحة على أن حق الله مقدم على حق الآدمي (٤).

- **الاتجاه الثاني:** إن حفظ المقاصد الأربعة الباقية النفس والمال والعقل والنسل مقدمة على الدين، ولقد أورد الآمدي هذا القول على صورة اعتراض ولم يذكره قولاً (٥)، كما أورده ابن الحاجب (٦) والفتوح (٧) وغيرهم، ولم يذكر هؤلاء نسبة هذا القول إلى إمام معين.

(١) الذاريات، الآية: ٥٦.

(٢) الإحكام، الآمدي، ٥٧٥/٤، مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد، ٣١٧/٢.

(٣) أخرجه البخاري، صحيحه، كتاب الصوم، باب من مات وعليه صوم، رقم ١٨١٧. مسلم صحيحه، كتاب الصيام، باب قضاء الصيام عن الميت رقم ١٩٣٦. النسائي، كتاب الأيمان والنذور، باب من نذر أن يصوم ثم مات، رقم ٣٧٥٦. أبو داود، كتاب الأيمان والنذور، الإذن في قضاء النذر عن الميت ٢٨٧٦. الترمذي، كتاب الصوم عن رسول الله، باب ما جاء في الصوم عن الميت، ٦٥٠. ابن ماجه، كتاب الصيام، باب من مات وعليه صيام من نذر، رقم ١٧٤٨.

(٤) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز بن عبد السلام، ١٤٨/١. الإبهاح في شرح المنهاج، السبكي، ٢٤١/٣.

(٥) الإحكام، الآمدي، ٢/٣٢٦.

(٦) مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد، ٣١٧/٢.

(٧) هو محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوح المصري، من فقهاء وأصولي الحنابلة، شهرته (ابن النجار)، له مصنفات عدة منها: منتهى الإرادات في الفقه الحنبلي، =

- أدلة الاتجاه الثاني:

إن الكليات الأربعة، النفس والعقل، والنسل، والمال هي مجرد حقوق للآدميين، أما الدين فهو حق لله تعالى، وإذا ازدحم الحقان بحيث لم يمكن تحصيلهما معاً قدم حق الآدمي على حق الله وشاهد ذلك:

١ - أن الله تبارك وتعالى لا يتضرر بفوات حقه بخلاف الإنسان فإنه يتضرر بفوات حقه، والمحافظة على حق يتضرر صاحبه أولى من المحافظة على حق لا يتضرر صاحبه بفواته^(١).

٢ - الشارع جرى عرفه بتقديم حق العبد على حقه، وذلك ثابت بالاستقراء ومن المواضع المستقرأة التي ذكرها الأصوليون^(٢) في ذلك ما يلي:

- إذا اجتمع القتل العمد العدوان مع الردة في شخص فإنه يقتل قصاصاً لا كفراً مراعاة لحق الآدمي.

- تخفيف الصلاة عن المسافر بإسقاط ركعتين عنه في الصلاة الرباعية والترخيص له بالفطر في رمضان، وكذلك تجويز ترك الجمعة والجمعة من أجل حفظ أدنى شيء من المال.

- ترجيح مصالح المسلمين المتعلقة ببقاء الذمي بين أظهرهم وهي دنيوية على مصلحة الدين حتى عصمنا دمه وماله مع وجود الكفر المبيح.

فقد قدمت مصلحة النفس على مصلحة الدين في الصور السابقة، كما قدمت مصلحة المال على مصلحة الدين^(٣).

ولقد أجيب على هذه الأدلة بأجوبة منها:

= وشرح الكوكب المنير، (ترجمته في النعت الأكمل، ص ١٤١، معجم المؤلفين ٨/ ٢٧٦). انظر ذكره لهذا القول في شرح الكوكب المنير ٤/ ٧٢٧.

(١) المنشور في القواعد، الزركشي، ص ٢٥٨.

(٢) الإحكام، الأمدي، ٤/ ٢٥٧. مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد، ٢/ ٣١٧.

(٣) المرجعان السابقان.

- أن تقديم القصاص على القتل كفوراً لا دليل فيه على تقديم حق العبد على حق الله لأمر:

١ - أن النفس ليست حقاً محضاً للعبد بدليل أنه لا يجوز له قتل نفسه ويحرم عليه أي تصرف يؤدي إلى تفويتها^(١).

٢ - أن في القتل قصاصاً في هذه الحالة يتحقق مقصدان مقصد الشارع من إنهاء الفساد، ومقصد أولياء الدم من التشفي، بخلاف ما لو قتل ردة فإنه لا يتحقق إلا مقصود واحد فقط، وبيان ذلك أن الشارع لا مقصد له في إزهاق الأرواح، وإنما مقصده دعوة الخلق وهداهم وإرشادهم، فإن حصل فهو الغاية، وإلا تعين حسم الفساد، بإراقة دم من لا فائدة ببقائه...^(٢).

٣ - إن تقديم حق الآدمي هنا لا يفضي إلى تفويت حق الله فيما يتعلق بالعقوبة البدنية مطلقاً لبقاء العقوبة الأخروية، وتقديم حق الله مما يفضي إلى فوات حق الآدمي من العقوبات البدنية مطلقاً، فكان تقديم حق الآدمي أولى في هذه الصورة لذلك.

- وأما تخفيف الصلاة عن المسافر بإسقاط ركعتين ونحو ذلك مما ذكر فالجواب عنه أنه ليس تقديماً لمقصود النفس على مقصود أصل الدين بل على فروعه وفروع الشيء غير أصله، فلا يلزم من تأخيرها في بعض الصور تأخير الدين مطلقاً وتقديم غيره عليه، كما أن مشقة الركعتين في السفر تقوم مقام مشقة الأربع في الحضر، وكذلك صلاة المريض قاعداً بالنسبة إلى صلاته قائماً وهو صحيح فالمقصود لا يتخلف، وأما أداء الصوم فإنه لا يفوت مطلقاً بل يفوت إلى بدل وهو القضاء^(٣).

ومن هنا فإن ما يصلح ضابطاً لتقديم الدين على غيره هو مدى انتفاء

(١) حاشية الفتازاني، ٣١٧/٢.

(٢) الإحكام، ٢٧٥/٤، الإبهاج، ٢٤١/٣. التقرير والتحجير، ٢٣١/٣، ابن أمير الحاج، بولاق، المطبعة الأميرية، ١٤٠٣ هـ.

(٣) الإحكام الآدمي، ٢٧٥/٤.

المصلحة الدينية إلى أصول الدين أو فروع فروع الدين لا تتقدم على المصالح الدنيوية بخلاف أصوله ودليل ذلك الاستقراء الذي أثبت أن المحال التي يقدم فيها الشارع المصلحة الدنيوية على المصلحة الدينية هي أحكام الفروع.

لكن يبقى مدى تحقيق فرعية تلك الأحكام التي قدم فيها الشارع المصلحة الدينية على المصلحة الدنيوية من محال الاجتهاد التي تتنازعها الأنظار.

أما تخريج النوازل الجديدة على هذا التفاضل بين المصلحة الدينية والدنيوية ومدى كون هذه المصلحة من الأصول أو الفروع فهذا من محال الاجتهاد التي يجب أن يتجه لها الاجتهاد الجماعي، أما الاجتهاد الفردي في ذلك فإنه أكثر عرضة لخطأ التقدير في تحقيق مناسبات هذا التفاضل بين المصلحة الدينية (المتعلقة بكلي الدين أو المصلحة الدنيوية المتعلقة بالكليات الأربعة التي يصعب الفصل بين تأثيراتها المتبادلة، فإن تحقيق مناسبات التفاضل بينها في نوازل الواقع لا ينضبط بطرق معلومة، وإنما يجري بحسب درجة عالية من التقوى يبلغها المجتهد فيكون له ضرب من الحكمة أشار إليها قوله تعالى: ﴿إِنْ تَنَقَّوْا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾^(١)، وبهذه الحكمة يتم هذا الضرب من التحقيق^(٢)، كما أن الصفة الجماعية لهذا النوع من الاجتهاد تكسبه شيئاً من المناعة ضد التوجهات المفروضة أو الميول الخاصة للمجتهد التي قد تجر ظنية المقاصد الشرعية إلى تبرير الواقع القائم وإضفاء طابع الشرعية مع افتقاده لها كما نبه إلى ذلك الجويني^(٣) وكما يحدث في واقعنا المعاصر.

وهذا الجدل الأصولي في هذا المحل يؤكد أن ترتيب الأصوليين للمقاصد الخمسة مستفاد من الدلالات التشريعية للأحكام المنصوصة التي يؤكد استقراءها وجود ترتيب معين يتأثر به الحكم الشرعي في ذاته وصفته. فتراتبية المقاصد مستفادة من النصوص التشريعية. ومن هنا يتضح حجم الخطأ المنهجي الذي

(١) الأنفال، الآية: ٢٩.

(٢) فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، النجار، ص ٢٠٢.

(٣) غياث الأمم في التياث الظلم، الجويني، ص ١٣٠.

ارتكبه بعض الباحثين المعاصرين في تفسيرهم لبعض المواقف الاجتهادية للصحابة أو لأئمة الفقه بحملها على إخضاع النصوص لتراتبية المقاصد وتعطيلها إذا لم تتساق معاً، فهذا عين التخطي كما ذهب إلى ذلك علي حسب الله إذ اعتبر (ترك التغريب في حد الزنى محافظة على الدين وهو معارض لقوله ﷺ: (البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام)^(١). ومنه قتل الزنديق المستتر وإن تاب إذا خيف ضرره، محافظة على الدين، وهو معارض لقوله ﷺ: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها)^(٢)، وجواز التسعير عند الحاجة إليه، وجواز تلقي الركبان إذا كثرت السلع، وجواز تفضيل بعض الأولاد في العطية إذا وجد ما يقتضي الزيادة، وجواز قطع الشوك من فروع شجر الحرم إذا اعترض طريق الحجاج وأذاهم. وقد نهت السنة عن كل ذلك)^(٣) إن مذاهب الفقهاء في هذه الفروع الفقهية لا يمكن حملها على تحكيم تراتبية المقاصد على النصوص برد بعضها وتعطيله حتى تتحقق تراتبية المقاصد لأن ترتيب المقاصد مستفاد من النصوص فكيف يبطل المقصد ما أثبتته وأعطاه الوجود؟ فهذا عين الوهم ويصدق ذلك على الاجتهادات التي تسعى لإعطاء المقصد إمكانية تعطيل النص.

(١) البخاري، كتاب الشهادات، باب شهادة القاذف والسارق والزاني، رقم ٢٤٥٥. مسلم، كتاب الحدود باب من اعترف على نفسه بالزنى، رقم ٣٢١٠. الترمذي، كتاب الحدود عن رسول الله، باب ما جاء الرجم على الثيب، ١٣٥٣. النسائي، كتاب آداب قضاء الحاجة، باب صون النساء عن مجلس الحكم، رقم ٥٣١٣. ابن ماجه، كتاب الحدود، باب حد الزنى، ٢٥٣٩. أبو داود، كتاب الحدود، باب المرأة التي أمر النبي برفعها من جهينة، رقم ٣٨٥٥. أحمد، مسند الشاميين، بقية حديث زيد بن خالد الجهني، رقم ١٦٤٢٣.

(٢) البخاري، كتاب الإيمان، باب فإن تابوا وأقاموا الصلاة.. رقم ٢٤. مسلم، كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، رقم ٣٣. الترمذي، كتاب الإيمان عن رسول الله، باب ما جاء في قول النبي ﷺ أمرت بقتالهم حتى.. رقم ٢٣٣٥. النسائي، كتاب تحريم الدم، رقم ٣٩٠٣. أبو داود، كتاب الجهاد، باب على من يقتل المشركين، رقم ٢٢٧١. أحمد، مسند المكثرين، باقي المسند السابق، رقم ١٢٥٨٣.

(٣) أصول التشريع الإسلامي، علي حسب الله، ١٥٥.

ثانياً: ضابط الترتيب بين سائر الكليات

لئن كان تقديم مقصد حفظ الدين على النفس قد وقع فيه ما يشبه الإجماع فإن الترتيب بين الضروريات الأخرى قد وقع فيه الخلاف في موضعين:

الأول: أولوية حفظ النسل على العقل أو العكس

فهناك من رأى تقديم حفظ النسل على العقل وهناك من رأى عكس ذلك:

الاتجاه الأول: قدم حفظ النسب على العقل، وممن قال به ابن الحاجب، والآمدي^(١)، ويقوم هذا الاتجاه على أن حفظ النسب أو النسل راجع إلى حفظ النفس، وما كان راجعاً إلى حفظ النفس يكون مقدماً على العقل^(٢).

الاتجاه الثاني: قدم حفظ العقل على النسب أو النسل، ولم يذكروا حجة لذلك وقد التمس لهم التفتازاني أن (غاية ما يمكن أن يقال إن النفس تفوت بفوات العقل من جهة انتفاء ما يصونها عن تعرض الآفات)^(٣).

والذي أراه أن سبب الاختلاف في الترتيب بين الكليات المتبقية يعود إلى الخلاف في مدى قربها من كلي النفس ومدى تأثير الاختلال الواقع فيها في اختلال كلية النفس، لذلك فإن ضابط حفظ هذه المقاصد حال التزاحم نرجعه في صورته الجزئية التي تختلف تأثيراتها على كلي النفس حسب الملابسات الخاصة بكل حالة ولا يمكن أن يطرد فيه أصل عام تنتظم تحته عدد من الجزئيات التي تسمح بصياغة الأصل.

الثاني: الترتيب بين العرض والمال

وهذا الخلاف خاص بمن رأى زيادة كلية العرض على الكليات الخمسة، وقد سبق أن أشرت إلى سبب الخلاف في إمكانية إضافة كلية العرض كلية مستقلة

(١) الإحكام، الآمدي، ٢٧٦/٤. مختصر ابن الحاجب، مع شرح العضد، ٣١٨/٢.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، ٢٧٦/٢.

(٣) حاشية التفتازاني مع شرح العضد، ٣١٨/٢.

واخترت أنها مندرجة في كلية النسل، وقد أرجع الزركشي ترتيب العرض بالنسبة للمال إلى مدى تأثيره في كلية النسب، فما أثر على كلية النسب يكون مقدماً على المال، وما لم يكن كذلك يكون المال مقدماً عليه.

الفرع الثاني: ضوابط الترتيب التشريعي لرتب المقاصد

لقد انتهت اجتهادات الأصوليين في مقاصد الشريعة إلى تحديد مراتبها ومكملات هذه المراتب التي سيأتي عرضها لاحقاً.

ولئن ظهر اختلاف الأصوليين في الترتيب بين بعض أنواع المقاصد سابقاً فإن الخلاف هنا لم يكن في كون الضروري يقدم على الحاجي، أو الحاجي يقدم على التحسيني، لكن الخلاف يكون في مدى صحة إلحاق القروع بهذه المراتب ذلك ما أقف عليه خلال البنود التالية:

البند الأول: مراتب المقاصد كما انتهى إليها الأصوليون

والغرض من عرض هذه المراتب كما تصورها الأصوليون باعتبارها ترتيب لمدى شدة حاجة الأفراد لكل قسم^(١)، هو تحديد المساحات التي ما زالت منها مستترة إذ لم يجاوز الاستقراء الحدود التي انتهى إليها السابقون، وهو ما يعني تعذر ضبط التفاضل بين هذه المراتب على إطلاقه، وهو ما يؤثر بشكل تلازمي على طبيعة الأداء التشريعي لتفاضلها المستقرىء من نصوص الشريعة.

أولاً: مرتبة المقاصد الضرورية

المقاصد الضرورية هي (ما لا بد منه في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الآخرة فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين)^(٢)، وهذا النوع من المقاصد لا بد منه لقيام نظام العالم، بحيث لا يبق النوع الإنساني مستقيم الحال

(١) الحاجات البشرية، محمد البشير فرحان، ٦٣، دبي، دار البحوث للدراسات الإسلامية

وإحياء التراث، ط ١، ٢٠٠١ م.

(٢) الموافقات، الشاطبي ١٧/٢.

بدونه، إذ الحاجة الإنسانية لهذا النوع من المقاصد تصل (إلى حد الضرورة)^(١).

وقد دل الاستقراء على أن الشارع الحكيم شرع من الأحكام والتكاليف ما يقيم هذه المقاصد التي تبلغ الحاجة إليها مبلغ الضرورة، ولقد جزم الكثير من الأصوليين^(٢) بأن المقاصد الضرورية (تنحصر في المحافظة على خمسة أمور هي: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال)^(٣)، يقول الغزالي رحمه الله (ومقصد الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم وأنفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم)^(٤) وهذا النص من الإمام الغزالي رحمه الله صريح في الجزم بحصر الكليات في الشريعة الإسلامية في الأصول الخمسة المذكورة، وذلك بالاستقراء (فالدين بقتل الكفار والنفس بالقصاص والعقل بحد المسكر والنسل بحد الزنى والمال بحد السارق والمحارب)^(٥)، كما أن معظم الأصوليين قد درجوا على حصر مقاصد الشريعة الضرورية فيما ذكره الإمام الغزالي، بل منهم من علل هذا الحصر كما فعل الآمدي رحمه الله (ت ٦٢٧ هـ) إذ ذكر أن حجة هذا الحصر مؤيدة بالواقع الذي يقضي بانتفاء مقصد ضروري خارج عنها في العادة^(٦) على أنه ينبغي التنبيه إلى أن الكثير من الأصوليين لم يناقشوا المبدأ نفسه (حصر الكليات أو عدم حصرها) رغم ما يمكن أن تضيفه نتيجة هذا الإجراء من منهجية تأسيسية لاعتبار المقاصد في محال الاجتهاد استناداً إلى طبيعة المعرفة بالمقاصد المترتبة على هذا الحصر إذا كان قاصراً من جهة عدم اشتماله على بعض الكليات أو

(١) شرح المحلي مع البناني، ٢٨/٢.

(٢) المحصول مع شرح نفائس الأصول، الرازي، ٤، ١٦٦. البحر المحيط، الزركشي، ٤/ ٢٠٩. الإبهاج في شرح المنهاج، السبكي، ٤/ ٥٥. حاشية العطار على جمع الجوامع، ٢/ ٣١٨. التحصيل من المحصول، الأرموي، ٢/ ١٩٢. الإحكام، الآمدي، ٣/ ٣٠٠. مختصر المنتهى مع شرح العضد، ابن الحاجب، ٣٢١، نشر البنود على مراقي السعود، العلوي، ١٧٢/٢.

(٣) أصول التشريع الإسلامي، علي حسب الله، ص ٣٣٤.

(٤) المستصفى، الغزالي، ١/ ٤١٧.

(٥) العضد شرحه على مختصر ابن الحاجب، ص ٣٢٢.

(٦) الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، ٣، ٣٠٠.

دمجه لكليات مستقلة في كلية واحدة فيضعف إمكانية الترجيح عند التعارض لعدم وضوح الفرق بين الكليتين المتداخلتين.

وقد علل الفقهاء الكثير من الأحكام بضرورتها كما في قول الشيخ الدردير رحمه الله: (وجاز البيع برؤية بعض المثلي بخلاف المقوم للضرورة)^(١)، وقول ابن رشد (وذلك أنهم اتفقوا على أن الغرر ينقسم بهذين القسمين، أن غير المؤثر هو اليسير أو الذي تدعو إليه الضرورة أو ما جمع الأمرين)^(٢).

ثانياً: مرتبة المقاصد الحاجية

عرف الإمام الشاطبي الحاجيات بأنها أحكام (مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراعى دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة)^(٣)، ووضح من هذا التعريف أن الحاجيات قد تتحقق من دونها الأمور الخمسة تحقّقاً محفوفاً بالضيق والحرج^(٤)، فشرعت أحكام الحاجيات لتحصن أركانها وتدفع الحرج عند مباشرة أحكام الضروريات، وقد مثل الأصوليون لهذه المرتبة بتسليط الولي على تزويج الصغير والصغيرة، فذلك لا ضرورة إليه^(٥).

ويسجل أيضاً في هذه المرتبة عدم اعتناء الأصوليين ببيان حدودها والاكتفاء بالتمثيل لها، أو بالأحرى الاقتصار على ذكر ما ساقه الغزالي من أمثلة بلا زيادة تذكر^(٦). ومما ذكره لها من أمثلة ففي العبادات (الرخص المخففة بالنسبة إلى

(١) الشرح الكبير على مختصر خليل، الدردير، ٢٤/٣.

(٢) بداية المجتهد، ابن رشد، ٥٢٢.

(٣) الموافقات الشاطبي، ٢١/٢.

(٤) الموافقات، الشاطبي، ١٨/٢، المستصفي، ٤١٨/١. أصول التشريع الإسلامي، علي حسب الله، ص ٢٩٧. ضوابط المصلحة، ص ٢٥٠.

(٥) المستصفي، الغزالي، ٤١٨/١، الآمدي، الإحكام، ٣٠١/٣.

(٦) الفخر الرازي، المحصول، ١٦٠/٤، الآمدي، الإحكام، ٢٧٥/٣. شرح مختصر الروضة، الطوفي، ٣٠٦/٣. البحر المحيط، الزركشي، ٢١٠/٥. شرح تنقيح الفصول، القرافي، ٣٩١.

لحقوق المشقة بالمرض والسفر كالقصر والفطر)، وفي العادات (كإباحة الصيد، والتمتع بالطيبات)، وفي المعاملات (القراض والمساقات والسلم، وكل العقود التي وقع استثنائها من القواعد العامة التي تقتضي المنع فإنها استثنيت من المنع لحاجة الناس إليها، واعتماد القرائن في وسائل الإثبات)، وفي الجنايات (كضرب الدية على العاقلة، وتضمنين الصناعات)^(١).

فالحاجي بتحديد الشاطبي يتكفل (ملاً مساحة لا بأس بها من شأن التدبير الاجتماعي، وتحديداً في دائرتي المعاملات والقضاء، وإن كانت تفصيلات هذا القسم بقيت عامة ومقتضبة، وقد تكون قلة ابتلاءاتها في المرحلة التاريخية التي عاش فيها المجملون لهذا القسم من الجويني حتى الشاطبي هي التي حكمت هذا التحديد المجمل، وإلا فإن الواقع الاجتماعي والتنظيم المعاصر يضحج بالكثير من القضايا الحاجية التي استحدثت وباتت من شروط صحة الانتظام)^(٢).

كما نبه الشيخ العضد (ت ٦٥٧هـ)^(٣) إلى أن الأفراد الداخلة تحت هذه المرتبة ليست على قدر واحد من الحاجة إليها، فهي (ليست في مرتبة واحدة فإن الحاجة تشتد وتضعف وبعضها أكد من بعض، وقد يكون بعضها ضرورياً في بعض الصور، كالإجارة في تربية الطفل الذي لا أم له ترضعه)^(٤)، فقد يحتف بالحاجة من العوارض ما يرتقي بها إلى الضروريات، وعلى هذا يخرج ما أشار إليه الأصوليون في مرتبة الحاجيات من أن الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة إذ (حاجة الجنس قد تبلغ مبلغ ضرورة الشخص الواحد، من حيث إن الكافة لو منعوا عما تظهر الحاجة فيه للجنس لنال آحاد الجنس ضرار لا محالة

(١) الموافقات، الشاطبي، ٢١/٢.

(٢) المقاصد الكلية للتشريع الإسلامي، محمد حسن جابر، ١٩٥.

(٣) هو عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، قاضي قضاة الشرق المعروف بعضد الدين الإيجي، ولد بعد سنة ٧٠٨هـ، وأخذ على الشيخ زين الدين الهنكي، وغيره، من مصنفاته شرح مختصر ابن الحاجب، المواقف، الجواهر، ت سنة ٧٥٦هـ (ترجمته في طبقات الشافعية، الإسنوي، ٢/٢٣٨، شذرات الذهب، ٦/١٧٤).

(٤) شرح العضد على مختصر ابن الحاجب، ص ٣٢٢.

تبلغ مبلغ الضرورة^(١)، ويلاحظ بعض الباحثين المعاصرين أن مرتبة الحاجيات زيادة لشمولها لما ذكر من التوسعة المادية على الإنسان فإنها تتسع أيضاً لتشمل التيسيرات المتعلقة بالوجود المعنوي للإنسان، مثل تحقيق الكرامة، وحرية الرأي وإقامة المساواة^(٢)، وغيرها من القيم التي يفرضها الوجود الاجتماعي للإنسان استناداً إلى الطابع الحاجي لهذه القيم في العصر الحاضر ويذكر هنا ما أعطاه ابن عاشور من بعد اجتماعي للمقاصد.

ثالثاً: مرتبة المقاصد التحسينية

عرف الإمام الشاطبي التحسينيات بأنها (الأخذ بما يليق بمحاسن العادات، وتجنب الأحوال المندسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك القسم مكارم الأخلاق)^(٣)، وقد كان تحديد الغزالي قريباً من هذا حيث اعتبر التحسينيات (ما لا يرجع إلى ضرورة ولا إلى حاجة ولكن يقع موقع التزيين والتحسين للمزايا والمراتب، ورعاية أحسن المناهج في العبادات والمعاملات والحمل على مكارم الأخلاق ومحاسن العادات)^(٤)، ويبدو أن هذه التحديدات مرتبطة بما ذكره الجويني في هذه المرتبة^(٥)، ومن الأصوليين من سمي هذه المرتبة بالمنفعة أو الزينة^(٦)، ولقد اعتبر ابن عاشور أن المصالح التحسينية ترجع

(١) الجويني، البرهان، ٧٩/٢. وقد فصل الجويني رحمه الله هذه المسألة في كتابه الغيائي فذكر: (أن الحرام إذا طبق الزمان وأهله ولم يجدوا إلى طلب الحلال سبيلاً فلهم أن يأخذوا منه قدر الحاجة، ولا تشترط الضرورة التي نرعاها في إحلال الميتة في حقوق أحاد الناس، بل الحاجة في حق الناس كافة تنزل منزلة الضرورة في حق الواحد المضطر، فإن الواحد المضطر لو صابر ضرورته ولم يتعاط الميتة لهلك، ولو صابر الناس حاجاتهم وتعدوها إلى الضرورة لهلك الناس قاطبة، ففي تعدي الكافة الحاجة من خوف الهلاك ما في تعدي الضرورة في حق الآحاد)، انظر الغيائي أو غياث الأمم في التياث الظلم، ص ٢١٩.

(٢) خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، فتحي الدريني ٢٠٥، ٤٠٦.

(٣) الموافقات، الشاطبي، ٢١/٢.

(٤) شفاء الغليل، الغزالي، ١٦٩.

(٥) البرهان، الجويني، ٧٩/٢.

(٦) المنشور في القواعد، الزركشي، ٣٢٠/٢.

إلى ما به كمال الأمة في نظامها حتى تعيش آمنة مطمئنة متميزة عن غيرها من الأمم مما يغري بالاندماج فيها والتقرب منها^(١).

ومن أمثلتها في العادات آداب الأكل والشرب، وفي المعاملات بيع الإنسان على بيع أخيه وخطبته على خطبته، ومما ينبغي التنبيه عليه في هذه المرتبة أن كون الفعل تحسینياً لا يلزم عنه أن لا يكون واجباً بل إن التصرفات المصنفة في هذه المرتبة تعتریها الأحكام الخمسة. ويتضح من ذلك أن المقاصد التحسينية محصورة عند الأصوليين في (المصالح التي لا ينال المكلف بفقدائها إلا جرح في المروءة)^(٢).

رابعاً: مكملات المراتب

إن نص الأصوليين على أن لكل مرتبة من المراتب السابقة ما يضاف لها حتى وإن كانت هذه المضافات لا تساوي المراتب في درجاتها يهدف إلى توسيع هذه المراتب بالقدر الذي يجعلها أشمل لحقائقها، وقد عبر الإمام الشاطبي عن حقيقة هذه المضافات المسمات بالمكملات أو التتمات بقوله (كل مرتبة من مراتب مقاصد الشريعة في مراتبها الثلاث ينضم إليها ما هو كالتتمة، بحيث لو فرضنا فقداه لم يخل بحكمتها الأصلية)^(٣)، وقد وضحه الفتوحي (ت ٩٧٢ هـ)^(٤) بصورة أكثر مفسراً وجه تكملته (بأنه لا يستقل ضرورياً بنفسه، بل بطريق الانضمام، فله تأثير فيه لكن لا بنفسه فيكون في حكم الضرورة مبالغة في مراعاته)^(٥) فضايط هذا المكمل ضابط دقيق، فرغم كونه مكملًا ومتمماً لأصله أو مرتبته إلا أن فقداه أو غيابه أو فواته لا يلزم منه فوات أصله الذي كمله، وإنما ينقص من مصلحته، وقد تفرد الإمام الشاطبي بذكر بيان هذا الضابط الذي يفصل بين المكمل والأصل الذي كمله أما غيره من الأصوليين فلم يكن واضحاً عندهم

(١) مقاصد الشريعة، ابن عاشور، ص ٣٠٧.

(٢) تجديد المنهج، في تقويم التراث، طه عبد الرحمن ص ١١١.

(٣) الموافقات، الشاطبي ١، / ٢١.

(٤) سبقت ترجمته.

(٥) شرح الكوكب المنير، محمد بن أحمد عبد العزيز الفتوحي، ٤/ ١٦٣، ت محمد الزحيلي ونزيه حماد، دمشق، دار الفكر، ١٤٠٢ هـ.

بالقدر الكاف كالأمدي، والغزالي، والزركشي^(١) فإنهم لم يتعرضوا له رغم أهميته خاصة عند توظيف التفاضل بين الأصل ومكمله عند التزاحم والتعارض في محال الاجتهاد، وفيما يلي أذكر أمثلة لمرتبة المكملات، وهي أمثلة معدودة تكرر ذكر أغلبها في المصنفات الأصولية التي اعتنت بمبحث المقاصد:

أ - مكملات المقاصد الضرورية:

شرعت الصلوات الخمس محافظة على مقصد الدين، أما شرع الجماعة في الفرائض وخطبة الجمعة والعيدين والأذان والنوافل المتعددة تأكيداً لهذا المقصد وتكميلاً له.

يحرم التشريع الإسلامي الزنى حفظاً لمقصد النسل، وشرع تكميلاً لهذا المقصد تحريم النظر للأجنبية يقول تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ﴾^(٢)، كذلك شرع تكميلاً لهذا منع إيداء زينة النساء قال تعالى: ﴿وَلْيَضْرِبْنَ خُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ﴾^(٣).

وفي مقصد حفظ العقل حرم التشريع الإسلامي شرب الخمر، وأوجب فيه الحد، وحرم القليل غير المسكر تكميلاً لذلك فالقليل مدعاة للكثير.

وفي مقصد حفظ المال شرع الإسلام تكميلاً لمقصد وضوح الأموال الإسهاد على الدين بقوله تعالى: ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ رَضَوْنَ مِنَ الشَّهَادَةِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾^(٤).

ب - مكملات المقاصد الحاجية:

ومن الأمثلة على مكملات الحاجيات، مثل تشريع الجمع للمسافر الذي يحق له القصر، إذ عدم تشريع الجمع لا يخل بأصل التوسعة والتخفيف، ولكنه

(١) الأحكام في أصول الأحكام، الأمدي، ٣/٢٧٥. شفاء الغليل، الغزالي، ص ١٦٤. البحر المحيط، الزركشي، ٥/٢١٠.

(٢) النور، الآية: ٣٠.

(٣) النور، الآية: ٣١.

(٤) البقرة، الآية: ٢٨٢.

يخفف منها وينقص قوة تأكدها^(١). كذلك شروط العقود المشروعة تخفيفاً على الناس كالإجارة والإستصناع، والسلم، فإن هذه الشروط تكمل مقاصد المصالح الحاجية لهذه العقود حتى تترتب عليها التزاماتها المتبادلة على وجه العدل.

ج - مكملات المقاصد التحسينية:

من الأمثلة التي يسوقها الأصوليون للتحسينيات، آداب قضاء الحاجة، ومندوبات الطهارة، والاختيار في القربات كالأضاحي والعقيقة، والإحسان في المعاملة عموماً.

ولقد كان الإمام الرازي رحمه الله على قدر من الفطنة حين لاحظ (أن كل واحد من هذه المراتب الثلاث ومكملاتها أيضاً قد يقع فيه ما يظهر كونه من ذلك القسم، وقد يقع منه ما لا يظهر كونه منه بل يختلف باختلاف الظنون)^(٢)، وذات الملاحظة يؤكدتها بعض الباحثين المعاصرين، فقد لاحظ الريسوني (أنه ليس هناك حد فاصل ونهائي بين المصالح المعتبرة ضرورية، والمصالح المعتبرة حاجية، وليس في الإمكان التفريق بين هذه المراتب إلا على وجه التقريب والتغليب)^(٣)، كما اعتبر البوطي أن هناك حيز من التفاوت بين المراتب الثلاث يعسر ضبطه (كالتفاوت الدقيق الذي قد يكون في درجة الحاجيات أو التحسينيات نفسها، فلم نعرض له لأن هذا التفاوت إنما هو عائد إلى ملكة المجتهد وفقهه)^(٤).

ورغم هذه الظنية فإن الترتيب التشريعي لأصناف المقاصد يحتاج إلى تصنيف دقيق للأحكام الشرعية على هذه المراتب، ومكملاتها بل يمكن أن نعتبر أن هذا الحيز من مباحث المقاصد يعتبر منطقة فراغ بحثي لم يجاوز فيها البحث العلمي الأفق الذي وصل إليه السابقون، وغياب هذا التصنيف يغري بنقد هذه المراتب الثلاث لطرحه إمكانية عدم اتساع أحكام هذه المراتب الثلاثة لكل أحكام

(١) الموافقات، الشاطبي، ٢٣/٢.

(٢) المحصول مع شرح نفائس الأصول، الرازي، ١٦١/٤.

(٣) نظرية التقريب والتغليب، الريسوني، ٣٢١.

(٤) ضوابط المصلحة، البوطي، ٢٦٢.

الشريعة الإسلامية وبقاء جزء منها خارج دائرة هذه المراتب، خاصة وأن بعض الأحكام قد تتنازعها مرتبتان أو أكثر، وقد لوحظ ذلك على مستوى التمثيل لهذه المراتب، وهو ما يؤكد حضوره على مستوى التصنيف بصورة أوضح.

ولعل غياب هذا التصنيف، وكون التقسيم الثلاثي لرتب المقاصد أمر اجتهادي (محدث بعد عصر الصحابة والتابعين والأئمة)^(١) هو ما دعا بعض الباحثين المعاصرين إلى التأكيد على (قلق التقسيم الأصولي للمصالح)^(٢)، ومن ثم التعرض له بالنقد والإضافة إما بنقد بنية هذا التقسيم ومحاولة تعويضه بتقسيم جديد أو الاكتفاء بالاعتراض على طبيعة العناصر المندرجة في بعض أصنافه وقد سبق تقويم هذه الانتقادات.

البند الثاني: ضوابط الأداء التشريعي لرتب المقاصد

إن الإشكال الذي يتجه إلى هذه المراتب ليس هو عددها بالدرجة الأولى كما حاول تأكيد ذلك بعض المعاصرين فأضاف مرتبتين لتصبح المراتب خمس؛ إذ عدد المراتب لا يعيق اعتبار المقاصد في محال الاجتهاد بالقدر الذي يعيقه تخريج النوازل والأحكام على هذه المراتب الذي يتطلب حد هذه المراتب حداً واضحاً بغض النظر عن عددها للخلوص إلى معايير تصنيف التصرفات عليها.

الضابط الأول: الموازنة بين المعيار الشكلي والموضوعي في التخريج على المراتب

إذا كان التفاضل بين هذه المراتب الثلاث أمر أثبته الأصوليين فإن تصنيف الأفعال على هذه المراتب يعد في غاية الخطورة لما يترتب عليه من إمكانية إهدار الأفضل والتمسك بالمفضول توهماً أنه الأفضل في ميزان الشرع حال تزامن المراتب لذلك فإن الخطأ في تصنيف التصرف في مرتبته الصحيحة يفضي إلى نتيجة عكسية تتمثل في تقديم المؤخر وتأخير المقدم، وهو ما يقودنا إلى

(١) المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، يوسف حامد العالم، ١٥٥.

(٢) تجديد المنهج في تقويم التراث، طه عبد الرحمن، ص ١١١.

التساؤل عن معيار تصنيف التصرفات في المراتب الثلاث؟.

فهل درجة الحكم التكليفي في مراتب المشروعية (الواجب، المندوب، المباح)، أو مراتب اللامشروعية (المحرم، المكروه)، يمكنها أن تؤدي إلى تصنيف الأحكام الشرعية في المراتب الثلاث الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات؟. أم أن هذا المعيار الشكلي لا يصلح لذلك فنحتاج إلى المعيار الموضوعي الذي يحتكم فيه إلى درجة المصلحة أو المفسدة المتعلقة بالحكم التكليفي، فإن كانت مصلحة الحكم عظيمة كان من الضروريات حتى ولو كان حكمه الإباحة، وإن كانت مصلحته أقل من ذلك كان من التحسينيات، وإن كانت بينهما كان من الحاجيات؟.

يبدو أن الجمع بين المعيارين هو الأنسب والأضمن لتخريجات الأحكام الشرعية على هذه المراتب، وهو ما اختاره بعض الباحثين المعاصرين^(١).

من التخريجات غير المضبوطة على القاعدة المقاصدية المتعلقة برتب المقاصد ما ذكره الباحث محمد الوكيل من الاحتكام إلى التفاضل بين مرتبة الضروريات والحاجيات في الاجتهاد في إحدى المسائل المعاصرة، يقول: (الحفاظ على حياة فرد أو أفراد من المسلمين ضروري ومقاطعة دولة كافرة لدولة مسلمة حاجي. لأن هذه المقاطعة قد تسبب لها بعض الضيق. فإذا أرغمت دولة مسلمة على تسليم فرد أو أفراد من رعاياها إلى تلك الدولة لتقتلهم، فعليها أن تتحمل سلبات هذه المقاطعة ولا تسلمهم لها. لكن إذا أيقنت أن هذه المقاطعة سيعقبها هجوم واعتداء يؤدي بحياة المسلمين ويعرض البلاد للخراب، جاز لها التسليم درء للمفسدة الكبيرة)^(٢).

فتخريج أوصاف هذه النازلة على التفاضل بين مرتبة الضروريات والحاجيات يحتاج إلى الكثير من الضبط، خاصة فيما يتعلق بطبيعة الفرد أو الأفراد المطالب بتسليمهم، وكذا طبيعة الدولة المطالبة بهؤلاء الأفراد، وكذا

(١) نحو تفعيل المقاصد، جمال الدين عطية، ص ٧٠.

(٢) فقه الأولويات دراسة في الضوابط، ص ٢٠٢، فيرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ١٩٩٧م.

مدى تيقن عودة الخراب على بلاد المسلمين من ظنيتها حال المواجهة، فكل هذه القرائن تطرح الكثير من التوقفات في التساهل في تخريج النوازل الحديثة على التفاضل التشريعي مراتب المقاصد.

وإذا كان العلماء السابقون سعوا للنص على التفاضل بين هذه المراتب فإن التفاضل بينها يجب أن يجد تفعيله في القضايا المعاصرة التي لا يكون تخريج ملاساتها على التفاضل بين هذه المراتب محل نزاع أو اشتباه في عدم شرعية دخول ملاسبات النازلة الجديدة على التفاضل بين المراتب، فهناك الكثير من القضايا المعاصرة التي نجد فيها الحاجيات والتحسينيات تزامم الضروريات في حياة المسلمين بل وتتقدم عليها، وكمثال على ذلك **النكاح** باعتباره أصلاً ضرورياً وتوابعه من صداق ووليمة وخطبة باعتبارها تقوم مقام الحاجة أو التحسين المكمل للأصل، لكن تداخل الحاجة والأصل في التفكير الاجتماعي للمسلمين قد عطل قيام هذا الأصل على خطورة تعطله فيتعذر تحقيقه في الكثير الغالب بحاجياته وتحسينياته، هذا فضلاً عن مكملات هذه المراتب؛ لذلك يجب أن ينتج الاجتهاد المعاصر في توظيف التفاضل بين مراتب المقاصد إلى التنبيه إلى مدى تبعية هذه المكملات (الصداق، الوليمة، لوازم الخطبة) لأصلها (حصول النكاح). فيجب أن يحاصر الاجتهاد المعاصر هذه التوابع في رمزيتها ويؤكد على إمكانية الإلغاء الشرعي لها متى أفضت إلى نقض الأصول.

الضابط الثاني: تحقيق مناط الأصل والتكملة في النوازل الجديدة

نص الأصوليون على أن المكمل إذا أدى اعتباره إلى إبطال الأصل سقط اعتباره وقد استقرأ ذلك من عادة الشرع في تشريعه، كما في الجهاد مع ولاية الجور أو الصلاة خلف أئمة السوء أو شرع جواز الصلاة قاعداً لمن عجز عن القيام (فدل ذلك على أن كل تكملة يفضي اعتبارها إلى رفض أصلها فلا يصح اشتراطها عند ذلك)^(١).

(١) الموافقات، الشاطبي، ٢٦/٢.

لكن تخريج النوازل الجديدة على هذا التفاضل بين الأصل ومكمّله يحتاج إلى مزيد من التحقيق في تخريج أفراد الأحكام عليه في نصوص التشريع، إذ الإمام الشاطبي ذكر بعض الصور فقط التي تنطبق على هذه العلاقة بين الأصل ومكمّله، أما استقراء جميع صور الأحكام الشرعية التي تدخل تحت هذا الأصل ودفع الشبه التي تعترض تخريجها فهذا من المحال التي يفترض تتوجه لها جهود الباحثين في أصول الفقه.

وإذا لم يتحقق ذلك النوع من الاستقراء فإن التوظيف المعاصر للتفاضل بين الأصل ومكمّله يبقى مفتقداً للحجية، فيفترض أن يتواصل جهد السابقين في ذلك، إذ (من طبيعة العلوم في نشأتها أن تكون في هيأتها النظرية متأخرة عن ممارساتها العملية إذ هي بوجه من الوجوه خلاصة للتجربة العملية المتكاثفة وهكذا كان الأمر بالنسبة لمنهج الفهم الذي أسسه الإمام الشافعي فقد تأخر بأكثر من قرن ونصف عن بداية الممارسة الفعلية لفهم الأحكام الشرعية على عهد نزول الوحي. أما تطبيق الأحكام الشرعية فلم يشهد التوسع في الحياة الاجتماعية والاقتصادية إلا في القرن الثاني حينما امتدت الدولة الإسلامية على أرض الحضارات القديمة، وأتيح لها من التمكن ما أفضى إلى حركة من التعمير الشامل، فأثرت الحياة ثراء ولد زخماً من مستجدات الأوضاع نشط الاجتهاد في التطبيق الفعلي لأحكام الشريعة)^(١).

(١) فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، النجار، ص ١٨٣.

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

www.moswarat.com

رَفَعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

الفصل الثاني

ضوابط الأداء
التشريعي الخارجي للمقصد

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

www.moswarat.com

تمهيد

عند تحقق المعرفة بمقاصد التشريع أو بالإرادة التشريعية المفترضة للشارع في محل معين من محال الاجتهاد بالضوابط السابقة سواء منها المتعلقة بالمقصد المنصوص أو المستنبط، وتحقق الأولوية المظنونة لهذا المقصد بالنسبة لأجناسه وأنواعه، فأى موقع يمكن أن يعطى لهذه المعرفة ضمن وضع الأدلة التشريعية الأخرى النقلية والعقلية في التعرف على الأحكام الشرعية في محال الاجتهاد؟ يجب أن نشير بداية إلى التكامل المفترض الذي ينبغي أن يقوم بين محتوى دلالة المعرفة بمقاصد التشريع وبين محتوى دلالة الأدلة التشريعية الجزئية النقلية والعقلية، فلا يمكن أن يقع أي تصادم بين محتوى دلالة المقصد التشريعي في محل الاجتهاد، وبين محتوى دلالة أي دليل آخر صحيح في نفس المحل، ولعل هذا هو الذي جعل ابن تيمية رحمه الله يجزم بأن صحيح العقل لا يعارض صحيح النقل.

وتوضيح ذلك أن الأدلة التشريعية التي هي مصادر الأحكام لا تخرج عن كونها عقلية أو نقلية.

والأدلة النقلية هي نصوص التشريع من القرآن أو السنة النبوية الثابتة عن النبي ﷺ، والتي تعبر عن الإرادة التشريعية في المحل المنصوص بأي طريق من طرق الدلالة المتفاوتة بين الظن والقطع حسب طبيعة كل نص تشريعي جزئي. لذلك فدلالة النص التشريعي الجزئي لا تتعارض مع دلالة المعرفة بالإرادة التشريعية، إذ هذه المعرفة حصلت في بعض جوانبها بالاستعانة بهذا النص، فاحتمال التصادم احتمال منتفي، وانتفاءه تفرضه حتمية عقلية ظاهرة.

أما الأدلة التشريعية العقلية (القياس، الاستحسان، المصالح المرسلة، سد

الذرائع...) فالتكامل أو بالأحرى التطابق بين دلالة هذه الأدلة على الأحكام الشرعية وبين دلالة المعرفة بمقاصد الشارع من جنس التكامل السابق، لأن أداء هذه الأدلة في الكشف عن الأحكام الشرعية ليس في حقيقته إلا محاولة لتلمس واستجلاء الإرادة التشريعية المفترضة للشارع في محل الاجتهاد حسبما اقتضته قواعد كل طريق من تلك الطرق.

فإذا عرضت على المجتهد نازلة جديدة ليس فيها حكم منصوص، أعطاها المجتهد نفس حكم الواقعة التي فيها حكم منصوص ما دام الحكم يحقق في الواقعة الجديدة نفس القصد التشريعي الذي يحققه في الواقعة القديمة المنصوص على حكمها، وهذا هو معنى القياس كما استخدمه السلف الصالح في الاجتهاد في التعرف على الأحكام الشرعية في النوازل الطارئة وكما ضبطه الأصوليون في أبحاثهم؛ وهو كما نرى ينطلق من مسلمة واضحة ومحددة وهي القول بأن للشارع في كل حكم نص عليه قصد تشريعي، ومعرفة أحكام ما لم ينص عليه مرتبطة إلى حد كبير بمعرفة القصد التشريعي للأحكام المنصوص عليها.

أما إذا كانت الواقعة المعروضة على الفقيه والتي ليس فيها نص حكم، لا يوجد تقارب بينها وبين واقعة منصوصة تشاركها الحكم والمقصد، أعطاها الفقيه حكماً يدخل في جنس الحكم المعطى للواقعة المنصوصة إذا كان هذا الحكم يحقق في الواقعة الجديدة جنس المقصد الذي يحققه الحكم المنصوص، فهذه المراحل هي إجراءات المصالح المرسلة في استنباط الأحكام. ولا يتصور أن تتعارض دلالات المصالح المرسلة أو غيرها من الأدلة الشرعية مع دلالات المقاصد.

لذلك جاء هذا الفصل ليعين ضوابط مؤدى دلالة مقاصد التشريع الإسلامي مع دلالات الأدلة المخصوصة، بحيث لا تعارض إحداها الأخرى.

وقد جاء هذا الفصل في مبحثين:

المبحث الأول: حدود الأداء التشريعي للمقصد في الفكر الأصولي.

المبحث الثاني: الضوابط الثابتة للأداء التشريعي الخارجي للمقصد.

وفيما يلي هذه المباحث مفصلة:

حدود الأداء التشريعي للمقصد في الفكر الأصولي

إنني في دراستي لحدود الأداء التشريعي للمقصد في الفكر الأصولي الإسلامي بمختلف مدارسه سأحاول أن أصنف مصادر وأصول الاستنباط في الفقه الإسلامي تصنيفاً مغايراً لما درج عليه الأصوليون أنفسهم، وهذا التصنيف يفرض نفسه بمجرد محاولة استجلاء الوظيفة التشريعية للمقصد على اعتبار أن المقصد التشريعي أو الإرادة التشريعية للمولى تبارك وتعالى إما أن تكون متعينة بالنص التشريعي في المحال المنصوص عليها، وإما أن تكون غير متعينة بالنص لكن وقع الأمر الشرعي بتحريكها بضرورة طلبها والاجتهاد في الوصول إليها، ولما كان طلبها أمراً مهاباً من العلماء الذين يقدرون الرهبة التي يمكن أن تسيطر عليهم حال الانتصاب لذلك شجعهم صاحب الشرع بأن جعل حتى للمخطئ فيهم أجراً.

واستجلاء الإرادة التشريعية المفترضة في محال الاجتهاد لن يخرج بداهة عن تقفي آثار الإرادة التشريعية المنصوصة، ومحاولة الاقتراب منها بالتساوق مع أصولها والتجانس مع قسماتها، ولم يولد القياس في الفكر التشريعي الإسلامي إلا من هذا المبدأ، ثم جاء الاستحسان باعتباره يمثل استثناء من القياس ليثبت مدى تمسك الفقيه بالإرادة التشريعية المنصوصة حال كون نتيجة القياس لا تتجانس وهذه الإرادة. كما أن التصنيف الذي درج عليه الأصوليين (مصادر متفق عليها ومصادر مختلف فيها) في الحقيقة تصنيف لم يعد له أي أثر عملي، خاصة

وأنه قد ثبت أن الاختلاف في أكثرها إنما هو في ضوابطها وحدود إفضائها إلى المعرفة بأحكام التشريع في النوازل الجديدة.

ولقد أساء الكثير من الباحثين المعاصرين استيعاب مكانة المقاصد في الفكر الأصولي الإسلامي، وذلك لقصرهم حضور المقاصد في الفكر الأصولي القديم بمحل المصالح المرسله استناداً لتعرض الأصوليون إلى العلاقة التي تضبط الأداء التشريعي للمقصد بجانب الأداء التشريعي للنص تحت عنوان علاقة المصلحة بالنص فقط على أساس أن المقصود بالمصلحة في اصطلاحهم هو المقصد التشريعي كما صرح بذلك الغزالي^(١) والآمدني^(٢).. وغيرهم في أكثر من موضع، وبناء على ذلك فإن مذاهبهم في تحديد الأداء التشريعي للمقصد مرتبطة إلى حد كبير بمذاهبهم في الأخذ بالمصلحة، التي ارتبط حضورها في الفكر الأصولي بالفقيه الحنبلي نجم الدين الطوفي^(٣) (الذي ساقه وهمه إلى حد تصور إمكان التعارض بين مصالح الناس وشرعة الله، ولأنه إذا حدث ذلك فإنه يقدم المصلحة على الدليل النقلي، في حين أن هذه الفرضية ذاتها نوع من الوهم المرفوض لا تستند إلى أساس في الواقع)^(٤)، الذي شاع عنه أنه يقدم دلالة المصلحة على دلالة النص حال التعارض بين الدالتين، وهذا الارتباط الوثيق للأداء التشريعي للمقصد بمذاهب الأصوليين في المصلحة، لا يعني انحصار الأداء التشريعي للمقصد فيها فقط، بل إن مذاهبهم في المصلحة هي الوجه البارز الذي كثرت العناية به في المصنفات القديمة والحديثة، إذ الأداء التشريعي للمقصد له هيمنة كبيرة على عملية الاستدلال للأحكام الشرعية تصل في بعض الأحيان إلى اختبار ثبوت الدليل الظني بمدى تساوقه مع الأصول الشرعية وعدم معارضته لها.

وبناء على هذه الرؤية فإنني سأحاول استجلاء حدود الأداء التشريعي للمقصد بجانب النص في الفكر الأصولي في أصول الاستنباط عند المذاهب

(١) المستصفى، الغزالي، ٤١٧/١.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام، الأمدي ٢٩٦/٣.

(٣) سبقت ترجمته.

(٤) سلسلة حوارات لقرن جديد (مقاصد الشريعة)، حوار مع طه جابر العلواني، ص ٨٨.

الفقهية على حقيقة الحد الذي ينتهي إليه الأداء التشريعي للمقصد بدراسة المواقف الأصولية في أهم مفاصل العملية الاجتهادية وعلاقتها بالأداء التشريعي للمقصد.

وسعيّاً لاستجلاء هذه الحدود فإن المنهجية العلمية تقتضي أن يكون ذلك على مستويين هما مستوى حضور النص التشريعي المشرع للواقعة محل الاجتهاد، ومستوى غياب النص التشريعي الذي يمكن أن يشمل محل الاجتهاد.

وإذا كان المستوى الثاني (غياب النص التشريعي) قد كثرت الدراسات التي تبين فيه حدود الأداء التشريعي للمقصد بدراسة مذاهب الأصوليين في الاحتجاج بالأصول المقاصدية كالمصلحة المرسلّة والاستحسان وسد الذرائع... فإن المستوى الأول الذي كان فيه للمقصد أداء تشريعي واضح في التعامل مع النص التشريعي من جهة الإثبات (النصوص التشريعية ظنية الثبوت)، أو من جهة التفسير وبيان المراد فإن هذا من المحال التي لم تحقق التحقيق العلمي المناسب الذي يمكن أن تفسر به الكثير من المواقف الأصولية المتميزة والشهيرة في أصول الفقه الإسلامي، وفيما توضيح ذلك من خلال المطالب التالية:

المطلب الأول: حدود الأداء التشريعي للمقصد في الفكر الأصولي الشافعي

يتفق الكثير على أن الشافعي والرسالة هما أول مصنف ومصنف في علم أصول الفقه، ولما كانت هذه الرسالة تمثل الصياغة الأولى لقوانين وجدت منذ عصر الصحابة وجرى بها العمل لذلك فإنها كانت على قدر كبير من الضبط الدقيق والمنهجية الصارمة^(١)، وقد اعتبرها البعض مفرقاً تأسيسياً حاسماً في تخطي أزمة الفقه الإسلامي، بتجديد مناهجه وإعادة تأسيسه على أساس قواعد أصولية تضبط إنتاجها، ويشكل النص بمعناه الأصولي مرجعها الأساسي فقد نقل الشافعي هنا لأول مرة الفقه في المجال الثقافي الإسلامي من إطار الجبلة والملكة إلى إطار الصناعة والعلم أو القانون الكلي^(٢)، وهو بذلك يرمي إلى (نزع

(١) لقد حاول بعض الباحثين المعاصرين التأكيد على أن صرامة القواعد الأصولية وانضباطها

أمر سلبى يتنافى مع طبيعة التشريع وهو خلاف الحقيقة، انظر ص.

(٢) الاجتهاد (المصلحة والنص والواقع)، جمال بارت (في حوار مع الريسوني)، ص ٧٧.

الطابع الشخصي المحض عن مجال تقنين الأحكام وإصدار الفتاوى والأوامر مع إضفاء الشمولية عليها قدر الإمكان، ثم بالتالي عدم الاحتكام في عملية التقنين والضبط لغير ما هو مشترك ومجمع عليه بين المختلفين مما يعتبر مصدراً أصلياً في التشريع^(١)، وعلى هذا الوجه يحمل إنكار الإمام الشافعي بعض الأصول المصلحية التي لا تنضبط، لذلك فإن ضبط الأداء التشريعي للمقصد في أصول الفقه الشافعي يجب أن ينتبه إلى المرحلة والدوافع التي صيغت في ظلها هذه الأصول، وسيكون ذلك في فرعين كل منهما يتناول مستوى من المستويين السابقين وفيما يلي بيان ذلك:

الفرع الأول: الأداء التشريعي للمقصد حال حضور النص التشريعي

لا بد من الإشارة إلى قمة التوظيف الدلالي للإرادة التشريعية المنصوصة عند الإمام الشافعي، فيتضح من مصنفاته (الرسالة، والأم) أنه متمسك بدلالة النص التشريعي (الإرادة التشريعية المنصوصة) إلى أبعد الحدود، ولا يحيد عن مقتضياتها سواء في تقرير الأحكام، أو في الدفاع عن اختياراته، وكثيراً ما يبقى في عملية دوران مستمرة حول حروف النص يقتنص من خلالها المعاني التي تصلح دليلاً لمراده، في حين أن نفس هذه المعاني يثبتها غيره بالقياس، أو بأي ضرب آخر من ضروب الاستدلال غير النص، وهو ما يمثل استنفاداً مطلقاً لمحتوى دلالة الإرادة التشريعية المنصوصة كما أنه يدل على القدر المنهجي الكبير الذي التزم به الإمام الشافعي والذي لا بد أن يتحلى به المجتهد، ومن بين الأمثلة التي تدل على ذلك:

١ - يجيز الشافعي النكاح الذي لا صداق فيه ويتعرض للردود المفترضة التي قد ترد على هذا الجواز والتي تستشكل خرق التماثل بين أحكام النكاح وأحكام البيوع الذي التزم به (من أين أجزت هذا في النكاح وردده في البيوع، وأنت تثبت في النكاح عموم أحكام البيوع؟. فيجيب عن ذلك متمسكاً بدلالة النصوص وأدائها التشريعي فيما بينها، يقول: (قال الله عز وجل: ﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ

(١) الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، عبد المجيد الصغير، ص ١٦٤.

إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ^(١) إِلَى قَوْلِهِ ﴿وَمَتَّعُوهُنَّ﴾، وقال الله تبارك وتعالى: ﴿وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾^(٢)، فأعلم الله تعالى في المفروض لها أن الطلاق يقع عليها، كما أعلم في التي لم يفرض لها أن الطلاق يقع عليها والطلاق لا يقع إلا على زوجة والزوجة لا تكون إلا ونكاحها ثابت^(٣)، فهذا النص التشريعي الذي يحمل إرادة تشريعية معينة لم يوضع لما استدل له الشافعي، إلا أنه انتزع منه ما يقوم دليلاً لما احتج له، ومع ذلك فإن بعض المذاهب لا تجيز النكاح بغير مهر محتجة بمقاصد النكاح كما هو عند الإمام مالك^(٤).

٢ - الشافعي رحمه الله يتفق مع الجمهور في أن من باع على بيع أخيه يكون عاصياً وبيعه يكون صحيحاً لا يفسد، وقد علل أغلب من قال بعدم البطلان بالمحافظة على مقاصد العقد، أما هو فإنه يثبت عدم بطلان البيع بهذه الصفة (بدلالة الحديث نفسه)^(٥)، وهكذا فقد أقام الإمام الشافعي رحمه الله تعالى في كتابه الأصولي (الرسالة) جسوراً قوية متماسكة بين الأصول والفقه، وأثبت مما لا جدال فيه أنهما علما متلازمان حساً وذهناً في كل مرحلة من مراحل الاستنباط وتطبيق الأحكام في التأليف والتدوين لا تستقل مدونات الأصول عن الفروع، ولا تستغني الأصول عن الفروع^(٦).

وعلى ضوء هذه الإشارة إلى قيمة النص التشريعي عند الإمام الشافعي يمكن أن نرصد حدود الأداء التشريعي للمقصد عند الإمام الشافعي سواء في اختبار ثبوت (النصوص التشريعية ظنية الثبوت)، أو في تحديد المراد من صيغة النص

(١) البقرة، الآية: ٢٣٦.

(٢) البقرة، الآية: ٢٣٧.

(٣) الأم، الشافعي، ٧١/٦.

(٤) القوانين الفقهية، ابن جزي، ص ٢٠٠، مكتبة الشركة الجزائرية، د. ت.

(٥) الأم، ٩٢/٣.

(٦) منهجية الشافعي في الفقه وأصوله، عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، ص ٤٩، ط ١،

١٩٩٩م.

اللفظية المحتملة، والحصر في هذين المحلين يفرض ذاته لأننا لا نتصور أداء تشريعياً للمقصد مع وجود النص التشريعي خارج هذا الحيز.

أولاً: الأداء التشريعي للمقصد في اختبار ثبوت النص التشريعي

وهو ما يمثل اجتهاداً في تعيين الإرادة التشريعية المحتملة، إذ خبر الآحاد باعتباره نص تشريعي ظني متأرجح بين القبول والرفض بين الأصوليين مراعاة للشك في مدى نسبته للنبي ﷺ، وربما تتمكن منه صفة الظنية ويتقوى هذا الشك إذا كانت دلالاته معارضة لدلالة القياس التي تعني التجانس التام مع الإرادة التشريعية المنصوصة المقطوع بنسبتها للمشرع، وهذا الاقتراب والتجانس مع الإرادة التشريعية المقطوع بنسبتها للمشرع هو الذي أعطى للقياس صفة الاعتبار والتقدم عن دلالة خبر الآحاد عند من قال بذلك من الأصوليين، ولقد أجاد أبو الحسين البصري (ت ٤٣٦هـ)^(١) في حصر موضع الخلاف في المسألة فقال: (إن القياس إذا عارضه خبر واحد، فإن كان علة القياس منصوصة بنص قطعي، وخبر الواحد ينفي موجبها، وجب العمل بالقياس بلا خلاف، لأن النص على العلة كالنص على حكمها، فلا يجوز أن يعارضها خبر الواحد، وإن كانت منصوصة بنص ظني يحقق المعارضة، ويكون العمل بالخبر أولى من القياس بالاتفاق، لأنه دال على الحكم بصريحه، والخبر الدال على العلة يدل على الحكم بواسطة، وإن كانت مستنبطة من أصل ظني كان الأخذ بالخبر أولى بلا خلاف، لأن الظن والاحتمال كلما كان أقل كان أولى بالاعتبار، وذلك في الخبر، وإن كان مستنبطه من أصل قطعي والخبر المعارض للقياس خبر واحد، فهو موضع الخلاف)^(٢).

(١) هو أبو الحسين محمد بن علي الطيب المعتزلي، سكن بغداد ودرس بها إلى وفاته، كان شيخاً للمعتزلة ومن أذكى زمانه، توفي سنة ٤٣٦هـ، من مصنفاته: المعتمد، شرح العمد، تصفح الأدلة . . . (ترجمته في لسان الميزان، ٢٩٨/٥، سير أعلام النبلاء، ٥٨٧/١٧).

(٢) الإحكام في أصول الأحكام، الأمدى، ١٣٠/٢.

والشافعي رحمه الله لم يعطى للأحادية في طريق الرواية التي يمكن أن يلتبس بها النص التشريعي أي أثر في نفي صفة التشريع عنه، وحجة الشافعي وغيره ممن قال بذلك عمل الصحابة عليهم السلام فإنهم كانوا يتركون أحكامهم بالقياس إذا سمعوا خبر الواحد^(١)، فلا فرق عند الشافعي لمخالفة القياس لقاطع في ثبوته أو لظني في ثبوته فلا يجوز القياس (مع نص القرآن أو خبر مسند صحيح)^(٢)، وهذه التسوية لا يدفعها للوجود توهين القياس بقدر ما يدفعها غلبة الظن بنسبة الخبر للمشرع^(٣).

ثانياً: الأداء التشريعي للمقصد في حد المراد من النص التشريعي

ويتجلى التوظيف التشريعي للمقصد في الفكر الأصولي الشافعي في هذا المحل في تحديد دلالة ألفاظ النصوص على الأحكام الشرعية، وهو ما يمكن أن نعتبره ترجيح إحدى احتمالات الإرادة التشريعية المنصوصة عن غيرها من المحتملات، فقد تأتي بعض صيغ الأحكام الشرعية احتمالية الدلالة، فما هي حدود اعتبار المقصد التشريعي في تثبيت أو بالأحرى ترجيح دلالة معينة عن غيرها من الدلالات في أصول الفقه الشافعي؟

ولما كانت صيغ الأحكام المحتملة كثيرة ويتعذر رصد توظيفات الفقه الشافعي للمقاصد في تحديد مدلولات الخطاب التشريعي المحتمل، سأختار محلاً واحداً للدراسة، وهو مدى دلالة النهي المطلق (المجرد من القرائن) على بطلان المنهي عنه، خاصة وأن المسألة قد وصفت بأنها من (أمهات الخلاف)^(٤) وأنها (اعتاصت على قوم من المحققين)^(٥) لاتصالها العضوي بحدود الأداء التشريعي للمقصد في فهم النص الشرعي، الذي يتجسد في معالجتها لسلب صفة

(١) تخريج الفروع على الأصول، شهاب الدين الزنجاني، ص ٣٦٣، ت: محمد أديب صالح، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ٥، ١٩٨٧ م.

(٢) البحر المحيط، بدر الدين الزركشي، ٣٥/٥.

(٣) الرسالة، الشافعي، ص ٢٢٨.

(٤) القواعد، ابن اللحام، ص ٢٢٤، ت: أيمن صالح شعبان، القاهرة، دار الحديث، ط ١، ١٩٩٤ م. البحر المحيط، الزركشي، ٤٤٧/٢.

(٥) المرجعان السابقان.

المشروعية عن التصرف المشروع الذي يستتبع الإعدام الشرعي لمقاصده، فهل يدل النهي في الخطاب التشريعي عن فساد المنهي عنه وعدم ترتب آثاره عليه أم لا؟ خاصة وأن التصرفات المشروعة التي أذن الشارع فيها قد حد كل منها بضوابط دقيقة سواء كانت هذه الضوابط شروطاً أو موانع بحيث إذا أدى المكلف التصرف الشرعي - على اختلاف درجات المشروعية من ندب أو إباحة أو فرض وفق الهيئة التي رسمها الشارع، فإنه يترتب على هذا التصرف أثره، هذا الأثر المترتب يكون مقصوداً للشارع من شرع هذا التصرف، كالبيع إذا جاء من الأهل في المحل، فإنه يترتب عليه الملك، فنفهم من شرع البيع أن الملك مقصود به، وبناء على ذلك فهل يعتبر الفكر الأصولي الشافعي النهي عن التصرف الشرعي دالاً على بطلان المنهي عنه في كل الأحوال وهو ما يمثل استثناء من خطاب المشروعية فلا يترتب على التصرف الشرعي أي أثر من آثاره؟ أم أن النهي في المشروعية يؤثر في صحة المنهي عنه بنحو خاص يستمد خصوصيته من خصوصية الفكر الأصولي الشافعي الملتحم بالنصوص الشرعية؟.

مذهب الشافعية عموماً في هذه المسألة هو بطلان المنهي عنه بالنهي مراعاة للقصد في النهي فيمتنع انعقاد التصرف مفيداً لأحكامه فيما نهي عنه لعينه أو لأوصافه الملازمة^(١). أما فيما نهي عنه لوصفه المجاور فلا يبطل بالنهي لانفكاك الوصف عن أصل التصرف^(٢). ففي هذا التفريق بين الداليتين في حسم دلالة النهي على البطلان من عدمها لم يحتكم فيه الفكر الأصولي الشافعي إلا لمقاصد التشريع العامة والخاصة بالتصرفات الشرعية.

أما ما يثبته بعض الباحثين المعاصرين من ظاهرية وصورية للفقهاء الشافعي كما لاحظ أبو زهرة أن الشافعي في (تفسير العقود، وإعطائها أوصافها الشرعية من الصحة والبطلان وترتيب الأحكام عليها ينظر نظرة مادية لا نظرة نفسية، فهو لا يحكم على العقود من حيث آثارها وأوصافها كنية العاقلين وأغراضهما التي لا

(١) الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، ٢/٢٧٧.

(٢) تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد، الحافظ العلائي، ص ٣٧٨، ت: إبراهيم محمد سلقيني، دمشق، دار الفكر، ١٤، ١٩٨٢م.

تذكر وقت العقد، وإن كانت بينة من أحوالهما، وما لا يس العقد من أمور سبقته أو لحقته، ولكن يحكم على العقد بحسب ما تدل عليه ألفاظه^(١)، وتصريح الشافعي بذلك الأصل الصوري إذ يقول: (أصل ما أذهب إليه أن كل عقد كان صحيحاً لم أبطله بتهمة، ولا بعادة من المتبايعين وأجزته بصحة الظاهر، وأكره لهما النية، إذا كانت النية لو أظهرت كانت تفسد البيع)^(٢) وترتيبه بعض الأحكام عليه (كما - أي بناء على هذا الأصل - أكره للرجل أن يشتري السيف على أن يقتل به، ولا أفسد عليه هذا البيع، وكما أكره للرجل أن يبيع العنب ممن يراه أن يعصره خمراً، ولا أفسد البيع إذا باعه إياه، لأنه باعه حلالاً، وقد يمكن أن لا يجعله خمراً، وفي صاحب السيف أن لا يقتل به أحداً أبداً، وكما أفسد نكاح المتعة أي لعدم مطابقته للأصل، ولو نكح رجل امرأة عقد صحيح وهو ينوي أن لا يمسه إلا يوماً، أقل، أو أكثر، لم أفسد النكاح، إنما أفسده أبداً بالعقد الفاسد)^(٣). فإن إقرار الشافعي في هذه النصوص بأصله في تصحيح العقود أو إبطالها بمدى جريانها على قواعد الشريعة ظاهراً لا يرجع إلى توهين مراعاة المقاصد في ذلك بقدر ما يرجع إلى ضرورة انضباط ما تثبت به الأحكام، إذ البواطن التي لا يمكن أن تثبت بدليل معين لا يعتقد بها لاحتتمالها وترددها وهذا هو منطق التشريع نفسه بغض النظر عن طبيعته.

فوجهة الشافعي هذه وإن كانت تبدو لا تستند إلى الالتفات للمحافظة على مقاصد التشريع والاكتفاء بمحاولة المحافظة على الوجود الظاهري الصوري للعقود والتصرفات وعدم الانتباه للحالات التي يمكن فيها أن ينخرم التلازم بين الوجود الصوري للعقد وتحقيق مقاصد الشارع من العقد، هي عكس ذلك إذ الشافعي لم يلتفت إلى هذه الحالات لعدم صحة البناء عليها لاضطرابها وعدم وضوحها، ويدل على ذلك قوله في بيع العصير لمن يتخذه خمراً بأنه لا يبطله لأنه (قد يمكن أن لا يجعله خمراً)، وقوله في من يبيع سيفاً للقتل (أنه قد لا يقتل

(١) الشافعي، أبو زهرة، ص ٢٨٤، القاهرة، دار الفكر العربي، د. ت.

(٢) الأم، الشافعي، ٧٤/٣.

(٣) المرجع نفسه.

به)، فهذه الحالات إن تحققت يصبح معها إبطال العقد لا يستند لأي اعتبار فتتعطل مقاصد العقود بلا داع.

الفرع الثاني: الأداء التشريعي للمقصد حال غياب النص التشريعي

إن غياب النص التشريعي الحقيقي لهذه الدلالة افتراض غير سليم في أصول الفقه الشافعي لعدم مناسبته لكمال الشريعة ووفائها بأحكام كل ما يصدر عن الإنسان في كل الأعصار، يقول الشافعي (أرأيت ما لم يمض فيه كتاب ولا سنة، ولا يوجد للناس ما اجتمعوا عليه، فأمرت أن يؤخذ قياساً على كتاب أو سنة، أيقال لهذا قيل عن الله؟. قيل: نعم، قيلت جملته فإن قيل ما جملته؟، قيل الاجتهاد فيه على الكتاب والسنة)^(١)، فعند غياب النص الخاص بالواقعة، وغياب الإجماع فهنا يلجأ للقياس كمصدر تعرف به الأحكام الشرعية، على أن الشافعي يعطي للقياس معنى أوسع يخالف ما هو شائع عند الأصوليين، فهو عنده (ما طلب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدم من الكتاب أو السنة، لأنهما علم الحق المفترض طلبه)^(٢)، وبذلك فإن الشافعي (أطلق المعنى الذي يكون الاشتراك فيه بين الواقعة التي لا نص فيها بعينها، والواقعة التي فيها نص حكم من الشارع، وهذا يشمل الاشتراك في عين هذا المعنى أو في جنسه، بل إنه يشير إلى أنه يكفي في القياس أن يوجد في الواقعة غير المنصوص على حكمها مثل المعنى الذي حكم الشارع في الواقعة الأولى لأجله، وليس فقط أن يوجد فيها نفس المعنى)^(٣). استناداً إلى هذا المعنى الواسع للقياس الذي يشمل أيضاً قياس المصالح يمكن أن نفهم موقف الإمام الشافعي من الأصول المقاصدية (المصالح المرسلة، الاستحسان، سد الذرائع)، فإنكاره لهذه الأصول هو إنكار للقدر الذي لا ينضبط منها والذي يسمح للأهواء من إمكانية توجيه عملية الاستنباط الفقهي أو السيطرة عليها بأي وجه من الوجوه، فليس لإنكار الشافعي لتلك الأصول إلا محاصرة لهذه إمكانية، وعلى هذا النحو يجب أن تفهم صرامة الإمام

(١) الأم، الشافعي، ١٧١/٧.

(٢) الرسالة، الشافعي، ص ١٢٢.

(٣) نظرية المصلحة في التشريع الإسلامي، حسين حامد حسان، ٣٢٢.

الشافعي في هذا الموضوع خاصة وأنه كان يقصد إلى ضبط أصول الفقه، إذ الفقهاء قبل مجيئه كما يقول الإمام الرازي (كانوا يتكلمون في مسائل أصول الفقه ويستدلون ويعترضون، ولكن ما كان لهم قانون كلي مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة وفي كيفية معارضاتها وترجيحاتها، فاستنبط الشافعي علم أصول الفقه ووضع للحق قانوناً كلياً يرجع إليه في معرفة مراتب الشرع)^(١) فالطبيعة الضبطية لمهمة الشافعي تقتضي استبعاد ما لا ينضبط في الاستنباط، لذلك كانت أصوله ليست مجرد (قواعد ضابطة للفروع والجزئيات في مذهبه دعت إليها نزعة مذهبية، وأملتها حاجة الدفاع عن الفروع، بل هي أصول التزمها الشافعي في اجتهاده وقيدها بنفسه في الاستنباط يزن بها فقه مالك وآراء أهل العراق، فالقواعد عنده حاكمة على الفقه وليست خاضعة له)^(٢).

كما أن بعض الباحثين المعاصرين قد أثبتوا بما لا يدع مجالاً للشك أن الإمام الشافعي لا ينكر هذه الأصول المقاصدية بالضوابط التي نص عليها القائلون بها، فالمصالح المرسلة مندرجة في أصل القياس عند الإمام الشافعي لذلك جزم الغزالي رحمه الله بأن المصلحة العائدة لأصل حفظ المقاصد الشرعية أنه (لا وجه للخلاف في اتباعها بل يجب القطع بكونها حجة)^(٣)، وعلى هذا المحل تحمل نصوص بعض الأصوليين التي تنسب للشافعي الأخذ بالمصلحة.

وبذلك يتبين لنا أن الأداء التشريعي للمقصد في أصول الفقه الشافعي سواء على مستوى حضور النص التشريعي أو غيابه كان أداء في غاية التناسب مع طبيعة المقصد والإمكانية الفعلية له في بيان التشريع فلم يقع أي إهمال أو غفلة لأي وجه من وجوه هذا الأداء.

المطلب الثاني: حدود الأداء التشريعي للمقصد في الفكر الأصولي المالكي

الإمام مالك رحمه الله لم يدون أصوله التي اعتمدها في الاجتهاد والتزم بها في

(١) مناقب الشافعي، الرازي، ص ٥٧.

(٢) نظرية المصلحة في التشريع الإسلامي، حامد حسين حسان، ص ٣٠٨.

(٣) المستصفى، الغزالي، ١/٤١٧.

استنباط الأحكام التي نسبت له أو الفتاوى التي رويت عنه، فأصوله المعروفة الآن هي مجرد استنباط قام به فقهاء المذهب المالكي وشيوخه من خلال ما وقفوا عليه من فتاوى الإمام وما روي عنه من فروع^(١).

وقد رويت عن الإمام مالك الكثير من الفتاوى يظهر فيها القدر الذي يعطيه للمقصد من أداء تشريعي سواء في حال حضور النص التشريعي أو غيابه، بل قد نسب له بعض الباحثين المعاصرين القول بتقديم المصلحة على النص الشرعي، فما حقيقة ذلك؟.

وإذا كنا سجلنا للإمام الشافعي مدى محاولته التثبت بالنصوص واستثمار مدلولاتها بكل الوجوه الممكنة، فإنه يسجل للإمام مالك استحضاره للمعاني والقصود في التوظيفات التشريعية للنص، ولقد رصد الكثير من الباحثين المعاصرين مدى صلة الفقه المالكي بمقاصد الشريعة؛ هذه الصلة التي يمكنها أن تفسر حدود الأداء التشريعي للمقصد في الفقه المالكي، ويبدو للوهلة الأولى أن هذه الحدود تزيد عما وصلت إليه في أصول الفقه الشافعي، (فالمذهب المالكي يعتبر القصود، خلافاً للشافعية، ولا يكتفي بالنظر إلى ظاهر التصرف والعقود ليقول بصحتها أو بطلانها، بل ينظر إلى القصد والباعث والغرض المستتر وراء إنشاء التصرف والعقد، وهذا واضح من الأحكام المقررة في الفقه المالكي)^(٢)، وفيما يلي أذكر بعض الأمثلة التي تدل على ذلك:

١ - قضى المالكية ببطلان بيع الأجل رغم صحة العقد ظاهراً، ومثال هذه البيوع كمن يبيع سلعة بعشرة نسيئة ويعود ويشتريها من مبتاعها بخمسة نقداً، فظاهر البيع أنه عقد وقع مستوفياً لأركانه وشروطه، لكن باطن هذا العقد أو حقيقته هو عبارة عن قرض بزيادة مقابل الأجل، وهو ربا النسيئة لذلك أبطله المالكية^(٣) دون غيرهم من بعض المذاهب كالشافعية.

(١) نظرية المقاصد عند الشاطبي، الريسوني، ص ٦٣.

(٢) بحوث فقهية، عبد الكريم زيدان، ص ٢٥٨، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦م.

(٣) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد، ١١٧/٢، دارالفكر، د. ت.

٢ - طلاق المريض مرض الموت يقع صحيحاً، وترثه زوجته في العدة وبعدها تزوجت أم لم تتزوج، وذلك لأن المطلق قصد حرمانها من الميراث بهذا الطلاق بذلك قضى المالكية مراعاة لاعتبار القصد السيئ للمطلق^(١)، وخالف في ذلك الشافعية والظاهرية فقالوا لا ترث بالظاهر تجنباً للنوايا والقصود.

٣ - التيسير في حد الغرر الذي يبطل البيع:

إن النبي ﷺ نهى عن الكثير من البيوع لما تتضمنه من غرر مراعاة لحقوق المتبايعين، لكن هناك بعض البيوع التي لا يمكن أن تتجرد عقودها من الغرر اليسير فأجازها أئمة الفقه المالكي تيسيراً على الناس ومراعاة لحالهم لتعذر التحرر من ذلك الغرر، ومن الأمثلة الدالة على ذلك:

- الفقه المالكي يجوز بيع المغيب في الأرض كالجزر واللفت ونحوه وبيع المقائي جملة^(٢)، وقد خالفه البعض في ذلك احتجاجاً بالضرر الذي يتضمنه هذا البيع، وقد ركن ابن تيمية رحمه الله إلى رأي الإمام مالك في هذه المسائل استناداً إلى أن (الضرر على الناس بتحريم هذه المعاملات أشد عليهم مما قد يتخوف فيها من تباعض أو أكل مال بالباطل، لأن الغرر فيها يسير)^(٣).

ولعل التصوير الصحيح لمدى اعتبار الفقه المالكي للمعاني والقصود في الفروع الفقهية ما ذكره القاضي عياض^(٤) من بين اعتبارات المذهب المالكي (الاعتبار الثالث يحتاج إلى تأمل شديد وقلب سليم.. وهو الالتفات إلى قواعد

(١) المرجع نفسه، ٦٢/٢.

(٢) المرجع السابق، ١١١/٢.

(٣) القواعد النورانية، ابن تيمية، ص ٩٤، ت: عبد السلام محمد شاهين، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٤م.

(٤) هو عياض بن موسى بن عياض بن عمرو بن موسى اليحصبي المالكي، أبو الفضل المحدث المفسر الفقيه الأصولي، المعروف بالقاضي، له مصنفات عدة منها: إكمال المعلم شرح صحيح مسلم، وكتاب الشفا بتعريف حقوق المصطفى، مشارق الأنوار، (ترجمته في الديباج المذهب، ص ١٦٨. سير أعلام النبلاء ٢/٢١٢).

الشريعة ومجامعها وفهم الحكمة المقصودة من شاربها^(١)، فهذه الميزة من أهم مميزات الفقه المالكي^(٢).

وعلى ضوء هذه الملاحظة المنهجية المتمثلة في تميز الفقه المالكي بالتعامل المقاصدي مع نصوص التشريع الذي يوازي تميز الفقه الشافعي بالاستثمار المطلق لأي دلالة نصية بالاجتهاد البالغ في طلبها، يمكن أن نرصد حدود الأداء التشريعي للمقصد في أصول الفقه المالكي على مستوى حضور النص التشريعي وغيابه، وسيكون ذلك من خلال تخصيص كل حالة بفرع مستقل:

الفرع الأول: الأداء التشريعي للمقصد حال حضور النص التشريعي

إن بعض الباحثين المعاصرين يتفقون على أن للفقه المالكي خصوصية كبيرة في ظهور معالم التوظيف التشريعي لدلالة المقصد في التعامل مع مدلولات النصوص التشريعية بل يذهب بعضهم إلى نسبة تقديم دلالة المقصد التشريعي (المصلحة) على النص للفقه المالكي كما أنه يقدم هذه الدلالة على خبر الأحاد إذا تعارضت معه^(٣). فما وجه الصحة في ذلك؟.

إذ ثبوت ذلك في المذهب المالكي يعني مجاوزة الحد الشرعي والمنطقي في توظيف الدلالة التشريعية للمقصد في محال الاجتهاد كما سبق أن أثبت في المبحث السابق من هذا الفصل.

ذلك ما يتضح من خلال تحقيق حدود الأداء التشريعي للمقصد في الفكر الأصولي المالكي.

(١) ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، القاضي عياض ١/ ٩٢، المغرب، وزارة الأوقاف، د. ت.

(٢) تجديد المنهج في تقويم التراث، طه عبد الرحمن، ص ٩٩. الدخلى إلى أصول الفقه المالكي، ٩٣ محمد المختار ولد اباه، تونس، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٧ م.

(٣) المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي، مصطفى زيد، ص ٥٢. أصول التشريع الإسلامي على حسب الله، ص ٢٥٥. تعليل الأحكام، مصطفى شلبي، ص ٣٦٧.

أولاً: الأداء التشريعي للمقصد في اختبار ثبوت النص التشريعي

ذكر القرافي أن مالك رحمه الله يعطي لهذه القرينة اعتباراً معيناً في النظر في أخبار الآحاد، فالقياس (مقدم على خبر الواحد عند مالك رحمه الله، لأن الخبر، إنما ورد لتحصيل الحكم، والقياس متضمن للحكمة فيقدم على الخبر)^(١)، نفس هذه الملاحظة أكدها الشاطبي رحمه الله فسجل أن مالكا يأخذ بالقواعد العامة ويترك خبر الواحد إذا تعارض معها^(٢)، ومما ينبغي التنبيه عليه في مذهب مالك هذا - إن صحت نسبته له - أن رده لأخبار الآحاد المعارضة للقياس ليس ذات المعارضة للقياس وإنما كونها المعارضة للقياس تؤول إلى ضعف نسبتها للشرع، فضعف هذه النسبة هو الذي لم يعطى لخبر الآحاد محلاً للاعتبار، ويتأكد ضعف هذه النسبة بكون خبر الآحاد زيادة على أحادية روايته جاء معارضاً لقاعدة من قواعد الشرع (المشهور في الفقه الإسلامي التي تكون في حكم المقطوع به كقاعدة لاجر في الدين، وقاعدة سد الذرائع وغير ذلك من القواعد العامة الثابتة المقطوع بصدقها، ولأنه يرد خبر الآحاد إذا لم يكن يعتمد على قاعدة إن لم تعاضده قاعدة أخرى)^(٣).

أ - تحقيق نسبة هذا المذهب للإمام مالك:

لقد وقع الخلاف في مدى نسبة هذا المذهب للفقه المالكي، فرغم وضوح عبارة القرافي تلك، قال أبو زهرة (لا نفر ما تشير إليه عبارة القرافي وهو تقديم القياس على خبر الواحد على الإطلاق، بل نرى أن القياس يقدم على خبر الواحد إذا اعتمد على قاعدة قطعية، ولم يكن خبر الواحد معاضداً بقاعدة أخرى قطعية، وإنما قدم القياس في هذه الحال لأن خبر الآحاد يكون معارضاً للنصوص المستنبطة منها هذه القاعدة)^(٤) وأياً كان الأمر فإن هذا الإجراء المتمثل في تقديم

(١) تنقيح الفصول، القرافي، ص ٣٧٨.

(٢) الموافقات، الشاطبي، ٢١/٣.

(٣) مالك بن أنس، أبو زهرة، ص ٣٠٦، القاهرة، دار الفكر العربي، د. ت.

(٤) المرجع نفسه، ص ٣٠٤.

مدلول النصوص الكلي على مدلول لخبر الآحاد يعتبر توظيفاً تشريعياً للمقصد في اختبار ثبوت النص التشريعي ظني الثبوت، ومن الأمثلة التي يظهر فيها هذا الإجراء في الفقه المالكي:

١ - ما ذكره الشاطبي من أن مالكا أنكر حديث إكفاء القدور التي طبخت من الإبل والغنم قبل القسم، تعويلاً على أصل رفع الحرج الذي شهدت له الكثير من النصوص الشرعية^(١).

٢ - قول مالك في حديث غسل الإناء من ولوغ الكلب سبعا (يؤكل صيده فكيف يكره لعبه)، وهذا الحديث في نظر ابن العربي^(٢) جاء معارضاً للأصول القطعية مطلقاً ولم يرد ما يعضده من أصل قطعي آخر فقد (عارض أصليين عظيمين أحدهما قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾^(٣)، والثاني: أن علة الطهارة هي الحياة وهي قائمة في الكلب)^(٤) وهذا يدل أن مالكا رحمه الله لا يترك خبر الآحاد المعارض للأصول إلا في حالة واحدة هي فيما إذا لم يساند أصل قطعي آخر في دلالته، وهو ما يوهن نسبته للمشرع، وفي اعتبار الإمام مالك لهذا الشرط زيادة في التحقيق والتثبت المناسبين.

ثانياً: الأداء التشريعي للمقصد في تحديد المراد من النص التشريعي

وسأدرس مدى توظيف أصول الفقه المالكي مقاصد التشريع في تحديد دلالات الخطاب التشريعي في نفس المحل الذي درست فيه هذه الجزئية في أصول الفقه الشافعي.

يذهب المالكية إلى القول ببطلان المنهي عنه في حالات التي يقول بها الفقه الشافعي وقد استدلوا بالكثير من الأدلة المقاصدية في إثباتهم البطلان في المنهي عنه أو نفيه، ومن ذلك أذكر.

(١) الموافقات، الشاطبي ٢٣/٣.

(٢) سبقت ترجمته.

(٣) المائدة، الآية: ٤.

(٤) الموافقات، الشاطبي، ٢٠١/٣.

أولاً: ما ذكره ابن الحاجب^(١) في معرض الاحتجاج لمذهبه من ارتباط أحكام الصحة والبطلان بالمصالح ولزوم كون المنهي عنه متضمناً للمفسدة؛ لورود النهي عنه حيث قال (لو لم يفسد - أي المنهي عنه - لزوم من نفيه حكمة للنهي، ومن ثبوته حكمة للصحة، واللازم باطل، لأنها في التساوي ومرجوحية النهي يمتنع النهي لخلوه عن الحكمة، وفي رجحان النهي تمتنع الصحة)^(٢).

فهذا الاستناد إلى الحكمة أو المصلحة في كون النهي دالاً على فساد التصرف الشرعي، إحدى الأدلة التي اعتمد عليها الإمام ابن الحاجب في إثبات مذهبه.

ثانياً: ما ذكره القرافي في مقام الاحتجاج لمذهب المالكية من كون النهي علامة على المفسدة في التصرفات، لذلك يلزم أن يفسد المنهي عنه بمجرد النهي، لما في التصرف، قال القرافي لنا: (إن النهي إنما يكون لدرء المفسدة في المنهي عنه والمتضمن للمفسدة فاسد)^(٣)، وهذا الوجه من الاستدلال لإثبات حكم البطلان للمنهيات بمدلولات مقاصد التشريع الإسلامي كان حاضراً في الفقه المالكي، فالإمام أبو بكر ابن العربي جعل النهي عن تلقي الركبان يعود إلى قواعد المقاصد أو المصالح التي انبنت عليها المعاوضات المالية^(٤).

ففقهاء المالكية يعلمون مذهبهم في إبطال التصرفات الشرعية المنهي عنها بدرء المفاسد التي تتضمنها هذه التصرفات، وبغض النظر عن صحة مذهبهم في ذلك فإنهم يعطون للمقصد أداء حاسماً في تحديد دلالة النهي على فساد المنهي عنه وهو ما يعد ضرباً من الاجتهاد في تعيين الإرادة التشريعية المحتملة بمدى تساوقها مع الإرادة التشريعية القاطعة.

(١) سبقت ترجمته.

(٢) ابن الحاجب، مختصر المتهى مع شرح التفازاني، ٩٨/١.

(٣) تنقيح الفصول، القرافي، ص ١٧٣.

(٤) عارضة الأحوذى لشرح صحيح الترمذي، أبو بكر بن العربي، ٢٧٧/٥. بيروت، دار الكتاب العربي، د. ت.

ثالثاً: ذكر ابن عاشور أن علة فقهاء المذهب في إبطال العقود المنهي عنه تستند إلى وجهين: (١)

أ - أنهم حكموا بإبطال تلك العقود زجراً وردعاً للناس، ولو أن هذه العقود صححت، لأقدم الناس عليها غير مبالين بالنهاي الوارد عنها ما دامت تعتبر أسباباً لآثارها.

ب - إن هذه العقود المنهي عنها تقتزن بها بعض الأوصاف التي يكون لها حظ في الثمن كما في بيع الثنيا^(٢)، فلو حكمنا عليها بالصحة مع إبطال الشرط الفاسد لانتقل الضرر لأحد المتبايعين لأنه عادة ما يكون لهذا الشرط مقابل في الثمن أو في السلعة.

فالمقصد له أثر كبير في تحديد احتمالات الإرادة التشريعية المنصوصة في أصول الفقه المالكي.

الفرع الثاني: الأداء التشريعي للمقصد حال غياب النص

إذا عدم النص التشريعي الذي يبين حكم الواقعة الجديدة، فإن الإرادة التشريعية في هذا المحل تطلب بالاجتهاد في تعيينها، والاجتهاد في الفقه المالكي أوسع من القياس، فليس القياس إلا مظهراً من مظاهره، أو وسيلة من وسائله، وفيما يلي بيان ما يتميز به الفقه المالكي من المجاذير والقيود التي تقلل نسبة الخطأ في تعيين هذه الإرادة.

أولاً: التوسع في القياس

توسع فقهاء المذهب المالكي في الأخذ بالقياس ونلاحظ ذلك خصوصاً عند أبي بكر بن العربي الذي توسع في هذا الأصل واستنكر مواقف مخالفيه، ومن ذلك كقوله بتطبيق حكم الحراة على السراق وهم مسلحون وعلى من يعتدي على الأعراض بالقوة قال ابن العربي (كنت أيام توليتي القضاء قد رفع إلي قوم خرجوا

(١) الطاهر ابن عاشور، التوضيح والتصحيح لمشكلات التنقيح، ص ٨٨، تونس، مطبعة النهضة، ط ١، ١٣٤١ هـ.

(٢) الثنيا: بيع يقتزن به عقد آخر.

محاربين في رفقة فأخذوا امرأة مغالبة على نفسها من زوجها فاحتملوها، ثم جد فيهم الطلب فأخذوا وجيء بهم، فسألت من كان ابتلاني الله بهم من من المفتين فقالوا ليسوا محاربين إنما الحرابة تكون في الأموال دون الفروج، فقلت إن الله وأنا إليه راجعون، ألم تعلموا أن الحرابة منها في الفروج أفحش منها في الأموال، وأن الناس كلهم يرضون أن تذهب أموالهم وتحرب من بين أيديهم، ولا يحرب المرء في زوجته وبنته؟^(١)، فهذا القياس الدقيق يظهر مدى التمسك بتحقيق الإرادة التشريعية في غير المحال المنصوصة.

ثانياً: التوسع في الأخذ بالمصالح المرسله والاستحسان

وهذا التوسع صرح به أصحاب المذهب ولاحظه غيرهم كالبيضاوي (ت ٦٨٥هـ)^(٢)، فقد ذكر فيما يتعلق بحضور هذا الأصل عند المالكية أن (مالك اعتبره مطلقاً)^(٣)، فتأكيدات الأصوليون على توسع الإمام مالك في ذلك دون غيره هي التي حملت بعض المعاصرين إلى نسب تقديم المصلحة على النص للإمام مالك في حين (أن الاستدلال المرسل في مذهب مالك ليس خارجاً عن النصوص بل هو طريقة معينة للاستدلال بالنصوص الشرعية، ويسمى حينئذ استدلالاً بالنص)^(٤)، لكن ماهية هذا الاستدلال لا تستمد من آحاد النصوص أو أعيانها كما في القياس بل تستمد من مجموعها لأن كل واحد من هذه النصوص لا يفيد الحكم بانفراده، فإذا وجد المعنى الكلي دلت عليه النصوص مجتمعة كما في الحكم بتضمين الصناعات والعقوبة في المال، والضرب

(١) أحكام القرآن، أبو بكر ابن العربي ٢، ٦٠١/.

(٢) هو ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي، قاض ومفسر، أصولي ومتكلم، أخذ على جماعة من علماء عصره، له مصنفات كثيرة منها: شرح مختصر ابن الحاجب، تفسير البيضاوي، طوابع الأنوار، شرح التنبيه، الغاية القصوى. توفي سنة ٦٨٥هـ (ترجمته في: البداية والنهاية ١٣/٣٠٩، طبقات الشافعية ٢/١٧٢، طبقات الشافعية الكبرى، ٨/١٥٧).

(٣) منهاج الوصول إلى علم الأصول، البيضاوي، ٢/٩٤٣.

(٤) نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، حسين حامد حسان، ٥٩.

بالتهم... وغيرها من الفروع المروية عن الإمام مالك، فعلى هذا الأصل يخرج توسع الفقه المالكي في المصالح والاستحسان، يقول الشاطبي: (كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين، وكان ملائماً لتصرفات الشرع ومأخوذ معناه من أدلته فهو صحيح يبنى عليه ويرجع إليه إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعاً به، لأن الأدلة لا يلزم أن تدل على القطع بالحكم بانفرادها دون انضمام غيرها عليها)^(١) فاجتهادات الإمام مالك رحمه الله في تلك الفروع المروية عنه لا تجسد تقديم المصلحة على النص كما توهم ذلك بعض المعاصرين بل هي اجتهاد في الترجيح بين دلالات النصوص، إذ دلالة النصوص على الأحكام لا تستفاد من أعيانها فقط بل تستفاد من مجموعها، والنازلة الجديدة التي لا يوجد نص يدل على الحكم فيها بعينها قد يشهد لها (أصل كلي والأصل الكلي إذا كان قطعياً قد يساوي الأصل المعين، وقد يربو عليه بحسب قوة الأصل المعين وضعفه كما أنه قد يكون مرجوحاً في بعض المسائل)^(٢).

أما المصلحة الغريبة التي لم تشهد لها النصوص فهذا ما لم يقل به مالك لأنه يتنافى مع أصوله ومقرراته في الاستنباط، أما تفصيل ذلك في الفتاوى المدعى تخريجها على تقديم المصلحة على النص فقد حقق عدم صحة ذلك بعض الفضلاء^(٣).

وإذا تعين ذلك فإن تعطيل النص الشرعي الجزئي بمدلول الأصل الكلي أداء تشريعي غريب لا أصل له في الفقه المالكي.

المطلب الثالث: حدود الأداء التشريعي للمقصد في الفكر الأصولي الحنبلي.

لنصوص عند الإمام أحمد المكانة الأولى في الاستدلال وقد اشتهر بوقوفه

(١) الموافقات، الشاطبي، ٣٢/١.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، حسين حامد حسان، ص ١٠٧ وما يليها. ضوابط المصلحة، البوطي، ص ١٥٧ وما يليها.

عندها وطلبه لها حتى اجتمع له من النصوص ما لم يجتمع لغيره، فكان إذا تكلم تكلم بها، وإذا أفتى أفتى بما توجه مدلولاتها وإذا سئل عن شيء أحال عليها^(١)، كما أن ما أثبتته اتباع أحمد من الأصول لم ينصوا فيه على وجه التعيين على الأصول المقاصدية كالمصالح المرسله وغيرها من ضروب الاستدلال المقاصدي، ومع ذلك فإننا نجد بعض أحكام الفروع الفقهية عند الحنابلة لاسند لها سوى الأصول المقاصدية كالمصالح المرسله، ومن بين هذه الفروع:

١ - الأصل أن التصرف في ملك الغير دون إذنه يمنع، لكن جوز فقهاء الحنابلة ذلك إذا دعت إليه الحاجة^(٢)، مع أن ذلك لم يشهد له نص معين لكنه ملائم لجنس تصرفات الشارع، ومن المسائل المخرجة على ذلك، ما لو رأى شاة غيره قاربت الهلاك فذبحها حفظاً لماليتها عليه كان تصرفاً جائزاً مشروعاً، ولا يعد متعدياً بذلك^(٣).

٢ - كل فعل لا ضرر فيه على فاعله، وفي المنع منه ضرر بغيره يجبر عليه الشخص في الفقه الحنبلي^(٤)، استناداً للمصلحة الملازمة لجنس تصرفات الشارع والتي لم يشهد لها أصل شرعي معين، لكن استفيدت من بعض الفروع التي أوردها الشارع. وبنوا على هذه القاعدة بعض المسائل التي منها: إجبار مالك الأرض على إمرار الماء فيها لجاره ما دام ذلك لا يضره، والمنع منه يضر وبذلك أفتى عمر رضي الله عنه^(٥). ومنها جواز إجبار المالك على أن يسكن في بيته من لا مأوى له. ذكر ابن القيم أنه (إذا قدر أن قوماً اضطروا إلى السكن في بيت إنسان لا يجدون سواه وجب على صاحبه بذله بلا نزاع، لكن له أن يأخذ عليه أجراً فيه

(١) أصول مذهب الإمام أحمد، عبد الله بن عبد المحسن التركي، ص ١٠٣ ط: ٤، ١٩٩٨م.

(٢) القواعد، ابن رجب الحنبلي، ص ٤١٧، لبنان، دار المعرفة، د. ت.

(٣) إعلام الموقعين، ابن القيم، ٢/ ٢٢٧.

(٤) القواعد، ابن رجب، ٢٢٧.

(٥) المرجع نفسه ص ٢٢٨.

قولان للعلماء وهما وجهان لصاحب أحمد^(١).

وللوقوف على حدود الأداء التشريعي للمقصد في أصول الفقه الحنبلي أدرس ذلك فيما يلي من الفروع:

الفرع الأول: الأداء التشريعي للمقصد حال حضور النص

ونقف على حدود هذا الأداء من خلال مدى إخضاع النصوص الظنية في دلالتها أو ثبوتها إلى المحاكمة إلى الأصول الشرعية والقواعد الكلية التي تعبر عن الإرادة التشريعية القاطعة.

أولاً: اختبار ثبوت النص التشريعي الظني الثبوت:

الحنبلة لا يعطون القياس أي مزية على خبر الآحاد حال التعارض حتى (أن كتب الأصول تذكر أن أحمد رحمه الله لا يحتج في قبول خبر الآحاد بدليل السمع فقط بل يوجب قبوله بأدلة العقل كذلك، وأن الدليل العقلي دل على وجوب العمل به لاحتياج الناس إلى معرفة بعض الأشياء من جهة الخبر عن الواحد، وإلا لتعطلت بعض الحوادث عن الأحكام^(٢)؛ لذلك لم يلتفت الإمام أحمد إلى الكثير من مذاهب الصحابة في الفروع الفقهية التي جاءت مخالفة لأخبار الآحاد، كما في عدم التفاته إلى خلاف عمر في المبتوتة لحديث فاطمة بنت قيس^(٣).

(١) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ابن القيم الجوزية، ص ٢٣٩، ت: حمد الفقي، بيروت، دار الكتب العلمية، د. ت.

(٢) أصول مذهب أحمد، التركي، ص ١٠٣.

(٣) حديث فاطمة بنت قيس: (إن زوجها طلقها ثلاثاً فلم يجعل لها رسول الله ﷺ سكنى ولا نفقة)، مسلم، كتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثاً لا نفقة لها، رقم ٢٧٢٠، ٢٧٢٢. ابن ماجه، كتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثاً هل لها سكنى ونفقة، رقم ٢٠٢٥.

ومن بين المسائل التي لم يلتفت فيها الإمام أحمد إلى مخالفة أخبار الآحاد، لم يلتفت إلى خلاف عمر في التيمم للجنب لحديث عمار بن ياسر ولم يلتفت إلى قول ابن عباس وإحدى الروایتين عن علي أن عدة المتوفى عنها الحامل أقصى الأجلين لصحة حديث سبيعة الأسلمية. ولم يلتفت إلى قول معاذ ومعاوية في توريث المسلم من الكافر لصحة الحديث =

ومن هنا يتضح أن عدم اعتراف الفقه الحنبلي للمقصد بهذه الوظيفة التشريعية هو النظر إلى منطقية الاعتماد على خبر الآحاد التي يفرضها الواقع الذي يثبت الحاجة إلى أحادية الرواية في إثبات الحقائق وهو أن أحادية الرواية لا تنفي صفة التشريع عن الخبر الذي يحتمل أن يكون استثناء من الأصل العام.

ثانياً: الأداء التشريعي للمقصد في حد المراد من النص التشريعي

رغم أن الفقه الحنبلي وصف بأنه فقه المصالح، إلا أن هذا الأصل يكاد ينعدم تماماً فيما تمسكوا به من قواعد البطلان في التصرفات الشرعية (المحل الذي عاينا فيه حدود هذا النوع من الأداء التشريعي في المذاهب السابقة)، وحتى المقدمات التقليدية التي لها صلة بالمقاصد، والتي ثبتها المالكية والشافعية في قواعدهم التي وافقوا فيها الحنابلة لم يذكرها الحنابلة أو بالأحرى لم يسلموا بها.

فقد ذهب الحنابلة إلى تعميم البطلان أثراً من آثار النهي في كل الحالات (النهي المطلق، النهي لوصف لازم للمنهي عنه، النهي لوصف مجاور للمنهي عنه) دون أدنى تفريق بين حالة وأخرى، إذا بالنهي انعدمت شرعية التصرف، والمعدوم شرعاً كالمعدوم حساً^(١).

وقد كانوا بهذا المذهب محل انتقاد واسع من العلماء لتسويتهم بين حالات النهي وهو مذهب الظاهرية.

ذلك أن المقدمة الأولى والتي وجدناها عند المالكية والشافعية، والمتمثلة في ارتباط بطلان المنهي عنه بصفة القبح الموجودة فيه، هذه المقدمة لم يذكرها الحنابلة في معرض استدلالهم للمسألة، سواء عند الإمام ابن قدامة^(٢) أو

= المانع من التوارث بينهما، ولم يلتفت إلى قول ابن عباس في الصرف لصحة الحديث بخلافه ولا إلى قوله بإباحة لحوم الحمر. انظر: أصول مذهب الإمام أحمد ص ١٠٣.

(١) روضة الناظر وجنة المناظر مع نزهة خاطر العاطر، ابن قدامة، ١٣٢/١، لبنان، دار الكتب العلمية، د، ت.

(٢) روضة الناظر وجنة المناظر، ص ١١٣.

الفراء^(١)، أو الكلوذاني^(٢)، الذي لم يسلم بهذه المقدمة حين حاول أحد الخصوم استدراجه من خلالها ليلزمه ما لم يقل به فرد عليه بما نصه: (إنا نقول إن قبحه لا يدل على فساده، وإنما المفسد كونه يدل على وجوب الامتناع عن الفعل والإخلال به)^(٣).

فهذه المقدمة التي راهن عليها كل من الشافعية والمالكية في إثبات كون البطلان أثراً من آثار النهي، لم يسلم بها الحنابلة رغم ما تقدمه لمذهبهم من تأسيس وتأصيل.

أما المقدمة الأخرى المتمثلة في ارتباط النهي بالمقاسد، فهذه لم أجد لها أثراً عند الحنابلة رغم ما يمكن أن تضيفه من وجهة على مذهبهم.

أما في ذات الأدلة التي احتجوا بها، فإن هذه الأدلة على كثرتها وتنوعها لم تلتفت إلى مقاصد الشارع في تبرير مذهبهم مع قيام الداعي لذلك، وهو كون المسألة خلافية، واتساع أصولهم للأخذ بالمصلحة وغيرها من ضروب المقاصد.

(١) هو أبو الخطاب محفوظ بن أحمد بن الحسن بن أحمد الكلوذاني، البغدادي الحنبلي ولد سنة ٤٣٢ هـ عرف بعلمه الواسع، توفي سنة ٥١٠ هـ من مصنفاته: الهدية، رؤوس المسائل، الانتصار في المسائل الكبار . . . (ترجمته في طبقات الحنابلة، ٢/٢٥٨، البداية والنهاية، ١٢/١٨٠ سير أعلام النبلاء، ١٩/٣٤٨).

العدة في أصول الفقه، محمد بن الحسن الفراء، ١/٤٣٢، ت: أحمد بن علي سير المباركي، الرياض، ط٢، ١٩٩٠ م.

(٢) هو محمد بن الحسين بن خلف بن أحمد الفراء، القاضي أبو يعلى البغدادي الحنبلي، المعروف بابن الفراء ولد سنة ٣٨٠ هـ ارتحل إلى أمصار عدة، وتولى التدريس في جامع المنصور ببغداد، تولى القضاء سنة ٤٧٧ هـ، مشهود له بالزهد والتعفف عن الدنيا، من مصنفاته المعتمد في أصول الدين، أحكام القرآن، عيون المسائل، الأحكام السلطانية . . . (ترجمته في: تاريخ بغداد، ٢/٢٥٦، البداية والنهاية، ١٢/٩٤).

التمهيد في أصول الفقه، أبو الخطاب محفوظ الكلوذاني، ١/٤٣٢، ت مفيد أبو عمشة، السعودية، دت.

(٣) نفسه ١/٣٧٦.

هذا عموماً هو موقف الحنابلة من التوظيف التشريعي للمقاصد في تحديد مدلول النهي إلا الإمام الطوفي فقد تفرد بنظر خاص يقوم أساساً على اعتبار المقاصد الشرعية في إبطال التصرفات المشروعة أو عدم إبطالها بالنهي^(١)، وبذلك يتجاهل الطوفي مذهب الحنابلة للحكم بالبطلان في جميع الحالات، ويربط بين البطلان كأثر من آثار النهي، وبين المفسدة التي يتضمنها التصرف.

الفرع الثاني: الأداء التشريعي للمقصد حال غياب النص

الفقيه ابن دقيق العيد (ت ٧٠٢ هـ)^(٢) ينسب إلى الإمام أحمد المرتبة الثانية في الأخذ بالمصالح بعد الإمام مالك حيث قال: (الذي لا شك فيه أن لمالك ترجيحاً على غيره من الفقهاء في هذا النوع ويليهِ أحمد بن حنبل، ولا يكاد يخلو غيرهما من اعتباره في الجملة، ولكن لهذين ترجيح في الاستعمال لها على غيرهما)^(٣) فهذا الفقيه يعطي الرقم الثاني للإمام أحمد بن حنبل في قضية العودة إلى المصلحة الملائمة لمقاصد التشريع في محال الاجتهاد غير المنصوصة^(٤)، فالعودة إلى مقاصد التشريع في محال الاجتهاد موجودة في جميع المذاهب فهم (إذا جمعوا أو فرقوا بين المسألتين لا يطلبون شاهداً بالاعتبار لذلك المعنى الذي جمعوا به أو فرقوا، بل يكتفون بمطلق المناسبة)^(٥)، الاكتفاء بمطلق المناسبة ليس سوى التساوق مع الإرادة التشريعية المنصوصة، ولن يكون ذلك إلا بالاعتماد على مقاصد التشريع.

كما أن (هناك بعض الفتاوى المنسوبة إلى أحمد أو أحد من أتباعه لا يجد

(١) شرح مختصر الروضة، نجم الدين الطوفي، ٤٣٢/٢.

(٢) هو محمد بن علي بن وهب بن مطيع بن أبي الطاعة القشيري، فقيه وأصوي ومحدث، له مصنفات عدة منها، شرح العمدة، الإلمام في الحديث، الإمام وشرح الإلمام، توفي سنة ٧٠٢ هـ (ترجمته في: طبقات الشافعية الكبرى ٢/٦، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة، ٢٢٩/٢).

(٣) إرشاد الفحول، الشوكاني، ص ٢١٢.

(٤) المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي، مصطفى زيد، ص ٥٦.

(٥) تنقيح الفصول، القرافي، ٣٩٤.

الباحث لها سنداً في النص المعين الذي يأخذ حكم الواقعة من لفظه أو من معقوله بطريق القياس، ولكنها فتاوى تحقق مصالح جزئية في بعض النوازل التي لانص فيها^(١)، ومما ذكره الحنابلة مما هو مبني على المصالح الملائمة لجنس تصرفات الشرع^(٢): إفتاء الإمام أحمد بن حنبل أهل الفساد والدعارة إلى بلد يؤمن فيه من شرهم ولا سند له في ذلك من نص أو قياس سوى المصلحة التي يتضمنها نفي أمثال هؤلاء^(٣). وكذلك فتواه بجواز تخصيص بعض الأولاد بالعطية إذا وجد داعي ذلك ككونه مريضاً أو عاجزاً أو كثير العائلة أو مشغولاً بطلب العلم، كما جوز منع بعض الولاد من العطية إن كانوا من أهل الفسق أو يستعين بذلك على المعصية وفي كل ذلك لا يستند إلى غير المقاصد المتضمنة للمصالح^(٤). ومنها أيضاً فتواه بتغليظ الحد على شارب الخمر في نهار رمضان، وإيجاب العقوبة على من طعن في الصحابة وعدم إجازة عفو السلطان عنه^(٥).

ويسجل في الفكر الأصولي الحنبلي ضمور الأداء التشريعي للمقصد في تحديد الإرادة التشريعية المحتملة فلم يعطوا لمقاصد النهي أي اعتبار في تحديد المراد منه.

المطلب الرابع: حدود الأداء التشريعي للمقصد في الفكر الأصولي الحنفي

حدد الإمام أبو حنيفة منهجه في التعامل الفقهي مع المصادر التشريعية فقال فيما يروى عنه: (أخذ بكتاب الله، فإن لم أجد فبسنة رسول الله، فإن لم أجد في كتاب الله ولا سنة رسول الله أخذت بقول أصحابه... أخذ بقول من شئت منهم، وأدع من شئت منهم ولا أخرج عن قولهم إلى قول غيرهم، فأما إذا انتهى القول

(١) نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، حسين حامد، ص ٤٦٨.

(٢) الضرر في الفقه الإسلامي، أحمد موافي، ٤٣٩/١، السعودية، دار ابن عفان، ط: ١، ١٩٩٧م.

(٣) أعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم، ٣٧٧/٤، بيروت، منشورات المكتبة العصرية، ١٩٨٧م.

(٤) المغني، ابن قدامة، ١٠٧/٦.

(٥) الأحكام السلطانية، أبو يعلى الفراء الحنبلي، ص ٢٨٢. ت: حامد الفقي، بيروت، دار الكتب العلمية، د. ت.

إلى إبراهيم والشعبي، وابن سيرين، والحسن وعطاء، وسعيد بن المسيب... فقوم اجتهدوا فاجتهد كما اجتهدوا^(١)، أما منهجه في الاجتهاد، فقد وصفه أحد معاصريه (بأنه أخذ بالثقة وفرار من القبح والنظر في معاملات الناس وما استقاموا عليه وصلحت عليه أمورهم...) ^(٢).

ومن الفتاوى التي يظهر فيها مراعاة أبو حنيفة للمقاصد فتواه بعدم جواز كسر الملاهي والمعازف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باعتبار أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مشروط (بشرط السلامة من غير أن يتلف مالا^(٣))، ففي هذا الاجتهاد تقدير واضح لمقاصد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إذا الكسر والإتلاف قد يؤدي إلى عدم تحقق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ولقد اعتنى أئمة المذهب الحنفي بكل من القياس والاستحسان، وحاولوا تحديد ضابط الترجيح بينهما في مسائل الاجتهاد سواء القدماء منهم أو المتأخرين، وهو يدل على مدى عنايتهم بالأصول المقاصدية، هذه العناية التي يمكن من خلالها الوقوف على حدود الأداء التشريعي للمقصد في الفكر الأصولي الحنفي.

الفرع الأول: حدود الأداء التشريعي للمقصد حال وجود النص

يمكن الوقوف على هذا الأداء من خلال النظر في مدى محاكمة الفكر الأصولي الحنفي أخبار الآحاد إلى دلالة الأصول أو القياس بالأحرى، ومن خلال إخضاع النصوص التشريعية المحتملة في ترجيح دلالتها بما يتساق مع الإرادة التشريعية المنصوصة القاطعة في دلالتها وفي ثبوتها، وهو عين الإجراء الذي طبقته على المذاهب السابقة.

(١) تاريخ بغداد أو مدينة السلام، الحافظ أحمد بن علي ٣٦٨، لبنان، دار الكتاب العربي، د. ت.

(٢) مناقب أبو حنيفة، الموفق بن أحمد المكي ١، ٧٥، لبنان، دار الكتاب العربي، ١٩٨١م.

(٣) تأسيس النظر، أبو زيد الدبوسي، ص ١٨، القاهرة، مكتبة الخناجي، ط ٢، ١٩٩٤م.

أولاً: الأداء التشريعي للمقصد في اختبار ثبوت النص التشريعي

لقد تحفظ الحنفية في حجية أخبار الآحاد فزادوا فيها شروطاً لم يشترطها غيرهم^(١) وهو ما يعني تحوطاً في نسبة حكم معين لإرادة الشارع، ويزداد هذا التحوط حين يأتي خبر الآحاد معارضاً للقياس أو الأصول الشرعية المقطوع بها، فإذا أضيف لذلك كون راويه غير فقيه، أو خالف عمله دلالة ما يرويه، فإن نسبة الحكم الوارد في هذا الخبر إلى إرادة الشارع لا تثبت في الفكر الأصولي الحنفي. ويخرج على هذا بعض الفروع الفقهية المروية في المذهب الحنفي كما في رد أبي حنيفة للحديث الذي رواه أبو هريرة من أن النبي ﷺ قال: (لاتصروا الإبل والغنم، فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها إن رضىها أمسكها، وإن سخطها ردها وصاعاً من تمر)^(٢)، فراويه غير فقيه ودلالته مخالفة لأصلين من أصول الشريعة:

الأول: معارضته لحديث (الخراج بالضمان)^(٣) فهذا الأصل لا يوجب ضمان اللبن المحلوب في المصرة، لأن الشاة والناقة صارت في ضمان المشتري

(١) زادوا شروطاً في الراوي، كأن يكون فقيهاً، أو لا يخالف ما يرويه. وزادوا شروطاً في المروي كأن لا يكون فيما تعم به البلوى . . . انظر أصول السرخسي، ٣/٢ وما يليها.

(٢) البخاري، كتاب البيوع، باب المصرة، رقم ٢٠٠٧. مسلم، كتاب البيوع، باب حكم بيع المصرة، رقم ٢٨٠٢، ٢٨٠٠. الترمذي، كتاب البيوع عن رسول الله، باب ما جاء في المصرة، رقم ١١٧٢، ١٨٧٣، وفي باب ما جاء في بيع المحفلات، ١١٨٩. النسائي، كتاب البيوع، باب النهي عن المصرة، رقم ٤٤١٢، ٤٤١٣. أبو داود، كتاب البيوع، باب من اشترى مصرة فكرها رقم ٢٩٨٧، ٢٩٨٨. أحمد، باقي مسند المكثرين، مسند أبي هريرة في المحفلات، رقم ٢٢٣٠. الدارمي، كتاب البيوع، باب في المحفلات، رقم ٢٤٤٠.

(٣) الترمذي، كتاب البيوع عن رسول الله، باب ما جاء فيمن يشتري العبد ويستغله ثم يجد به عيباً، رقم ١٢٠٦، ١٢٠٧. النسائي، كتاب البيوع، باب الخراج بالضمان، رقم ٤٤١٤. أبو داود، كتاب البيوع، باب من اشترى عبداً فاستعمله ثم وجد به عيباً، رقم ٣٠٤٤، ٣٠٤٥. ابن ماجه، كتاب التجارات، باب الخراج بالضمان، رقم ٢٢٣٤. أحمد، باقي مسند الأنصار، حديث السيدة عائشة، رقم ٢٣٠٩١، ٢٤٨٠٦.

فإذا هلك هلك عليه، ولا يرجع بثمنها على البائع لأنها مملوكة بعقد البيع وذلك يقتضي أن يكون ما يخرج منها من اللبن ملكاً له فلا يضمن عند الرد.

الثاني: على فرض أنه ضامن له، فإن الأصل في الضمان أن يكون بالمثل أو القيمة، وصاع التمر لا يعتبر مثلاً ولا مساوياً للبن.

فبهذا المذهب في خبر الأحاد يكون الفقه الحنفي توسع بالأداء التشريعي للمقصد في النظر في إثبات النصوص المحتملة النسبة للمشروع فيستعين بمدى تساوقها مع الإرادة التشريعية المنصوصة ليثبت نسبتها أو ليعدل درجة هذه النسبة إذا تعارضت هذه النصوص فيما بينها كما هو منصوص عليه في التوفيق بين مختلف الحديث الظني فإن للأحناف تمييزاً في منهج التوفيق بين مختلف الحديث^(١).

ثانياً: الأداء التشريعي للمقصد في حد المراد من النص التشريعي.

ما مدى دلالة النهي على بطلان المنهي عنه في التصرفات الشرعية؟ باعتبار أن هذا المحل هو الذي اخترناه لمعينة الأداء التشريعي للمقصد في تعيين المراد من النص التشريعي المحتمل، فهل يستعين الفكر الأصولي الحنفي بالإرادة التشريعية المنصوصة القاطعة في تحديد هذه الدلالة أم لا؟.

البطلان عند الحنفية كأثر من آثار النهي لا يكون إلا في حالة واحدة وهي كون النهي عائداً إلى ذات المنهي عنه، بسبب اختلال أحد أركانها، أما عدا ذلك من حالات النهي فحسب درجة انفكاك الوصف عن أصل التصرف الشرعي، فإذا كان الوصف ملازماً فالنهي يقتضي الفساد وهو غير البطلان، وأما إذا كان الوصف مجاوراً كما في النهي عن البيع وقت صلاة الجمعة فإنه لا يدل على بطلان المنهي عنه ولا على فساد^(٢).

(١) الاجتهاد في علم الحديث وأثره في الفقه الإسلامي، علي نايف بقاعي، ص ٣٥١، بيروت، دار البشائر الإسلامية، ط ١، ١٩٩٨ م.

(٢) أصول البزدوي مع كشف الأسرار، ٢٦٨/١، علي بن محمد بن الحسين، القاهرة، دار الكتاب الإسلامي، د، ت. أصول السرخسي، ٨٣/١.

ورغم أن دلالة النهي على بطلان المنهي عنه في هذه الحالة ليست مجزأة للخلاف ومع ذلك فإن الأحناف عللوا مذهبهم في ذلك بحفظ المقاصد الشرعية يقول الإمام السرخسي عن هذا القسم من الحالة من أحوال النهي (ونظيره من العقود بيع الملاقيح والمضامين فإنه قبيح شرعاً، لأن البيع مبادلة المال بالمال شرعاً، وهو مشروع لاستئناء المال به والماء في الصلب والرحم لا مالية فيه فلم يكن محلاً للبيع شرعاً، وكذلك الصلاة بغير الطهارة لأن الشرع قصر الأهلية لأداء الصلاة على كون المصلي طاهراً من الحدث والجنابة فتتعدم صفة الطهارة... وحكم هذا النوع من المنهي عنه بيان أنه غير مشروع أصلاً لأن المشروع لا يخل عن حكمة، وبدون الأهلية والمحلية لا تصور لذلك، فيعلم به أنه غير مشروع أصلاً^(١)، فهذا النص يشير إلى مسلك مقاصدي واضح علل به صاحبه الحكم بنفي المشروعية عن ما نهى عنه لعينه، فقد حدد السرخسي رحمه الله المقصود من شرع البيع المتمثل في (نماء المال) ثم وظف هذا المقصد في مدى دلالة النهي على بطلان المنهي عنه في الحالة التي لا يتحقق فيها مقصود البيع، وهذا المنهج الاستدلالي على بطلان التصرفات المشروعة بالنهي مع استحضار المقاصد الشرعية لا ينفرد به السرخسي بل نجده عند أغلب الأحناف الذين تناولوا المسألة^(٢).

أما دلالة النهي على الفساد دون البطلان في حالة المنهي عنه لوصفه اللازم فيبررها الفكر الأصولي الحنفي بعدم ارتقاء القبح الوصفي إلى إبطال الأصل، وطردها هذا الأصل في كل ما نهى عنه لوصفه اللازم خاصة في أحكام المعاملات^(٣) واختلفوا في جريانه في أحكام العبادات والأنكحة^(٤). وتقوم فكرة تنوع دلالة النهي على البطلان في الفكر الأصولي الحنفي على

(١) أصول السرخسي، ٨٠/١.

(٢) كشف الأسرار على المنار، حافظ الدين النسفي، ١/ ١٤٢، بيروت، دار الكتب العلمية، د، ث.

(٣) أصول السرخسي، ٨٥/١.

(٤) فتح القدير، الكمال بن الهمام، ٣٨٢/٢.

إمكانية محاصرة الفساد الوصفي في محله (مجرد الوصف) فلا تتأثر ماهية التصرف به، وإذا أمكن ذلك فإن القول ببطلان التصرف فيه إعدام للمشروعية بلا داع، وهو ما يمثل أداء تشريعياً دقيقاً يعطيه الفكر الأصولي الحنفي للمقصد في تحديد المحمل الراجح للإرادة التشريعية المنصوصة المحتملة، لذلك فقد نالت مرتبة الفساد في دلالة النهي في الفكر الأصولي الحنفي إعجاب بعض القدماء والمعاصرين، حتى أن القرافي المالكي لم يخف إعجابه بهذه البديعة وصرح بأنه (فقه حسن)^(١).

الفرع الثاني: الأداء التشريعي للمقصد حال غياب النص التشريعي

إذا عدم النص الخاص بالواقعة محل الاجتهاد، فإن الفكر الأصولي الحنفي، يتطابق مع الفقه المالكي في أن العمدة في محال الاجتهاد هذه هو ما دلت عليه النصوص بمجموعها، وهو ما يعني أن الإرادة التشريعية المجهولة للشارع في محل الاجتهاد تعرف بالمقاربة والمقايسة بينها وبين الإرادة التشريعية المعلومة بأحاد النصوص أو بمجموعها من خلال المناهج الثلاثة (القياس، المصالح المرسل، والاستحسان).

وكشف هذه المناهج للأحكام متدرج حسب طبيعة الوقائع وقربها من الإرادة التشريعية المعلومة في نوعها أو جنسها^(٢).

فإذا كانت الواقعة الجديدة التي لا يوجد لها حكم منصوص تتحقق فيها الإرادة التشريعية المعلومة بالنص في واقعة مماثلة لها، فإنها تعطى حكم هذه الواقعة وهذا هو القياس.

(١) الفروق، شهاب الدين القرافي، ٩٣/٢.

(٢) أما إذا كان حكم الواقعة الجديدة معلوماً بعينه في التشريع، فلم يبق هناك مجال للبحث عن حكم هذه الواقعة فيما تدل عليه النصوص بمجموعها، وهذا هو الخطأ المنهجي الكبير الذي تروج له بعض الأطروحات في الاجتهاد المعاصر، انظر تفصيل ذلك في المبحث الموالي.

أما إذا كانت هذه الواقعة الجديدة لا توجد واقعة خاصة تماثلها مما علمت الإرادة التشريعية فيه، فإن المجتهد حينها يبحث عن جنس من الوقائع علمت الإرادة التشريعية فيه بالنصوص المجتمعة، فينظر في إمكانية إلحاق تلك الواقعة بذلك الجنس فإذا تحققت هذه الإمكانية، فإن الإرادة التشريعية فيها هي الإرادة التشريعية في جنس الوقائع المماثلة لها، وهذه هي واقعة المصالح المرسلة.

أما واقعة الاستحسان فهي واقعة تتنازعها إرادتان تشريعتان معلومتان بالنصوص فينظر في أيهما أبلغ شَبهاً بهذه الواقعة فتلحق به. فنتيجة الاجتهاد فيما لا نص فيه تتحكم فيها الإرادة التشريعية المنصوصة (مقاصد الشارح) من كل الوجوه مهما اختلفت الوقائع^(١).

ومما ينبغي التنبيه عليه هنا أن القياس المقابل للدليل الاستحسان الذي شاع ذكره في المصنفات الأصولية لا يراد منه القياس الأصولي في كل مسائل الاستحسان كما هو المتبادر من كلام الأصوليين بل هو أعم منه فقد يكون قياساً أصولياً، وقد يكون بمعنى القاعدة أو الأصل العام وقد يكون بمعنى الدليل^(٢).

وإذا كان الاستحسان يرجع إلى الاستثناء من مقتضى الدليل أو القاعدة فلا يستطيع أحد إنكاره؛ لتقرير أصله في القرآن والسنة وعمل الصحابة^(٣)، فالشافعي شدد الإنكار على الاستحسان الذي لا يعود إلى ما شهدت له مجموع النصوص، أما تشهد له مجموع النصوص فيدخله الشافعي في باب القياس^(٤).

المطلب الخامس: الأداء التشريعي للمقصد في الفكر الأصولي الظاهري

يقوم المذهب الظاهري على دعامتين أساسيتين^(٥):

الأولى: إنكار كون الأحكام معللة، وما ترتب على ذلك من تركهم القياس

(١) مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، عبد الوهاب خلاف، ص ٦٨، دار القلم، ط ٥، ١٩٨٢م.

(٢) أصول الفقه الإسلامي محمد مصطفى شلبي، ص ٢٦٥.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٦٦.

(٤) نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، حامد حسان ص ٥٩٨.

(٥) بحوث فقهية، عبد الكريم زيدان، ٣/ ١٧٠.

والاستحسان والمصالح المرسلة وسد الذرائع ونحوها من الأدلة التي تعود إلى أصل تعليل الأحكام، واكتفوا بالنصوص وحدها، فإذا لم يجدوا في النصوص أخذوا بحكم الاستصحاب الذي هو الإباحة الأصلية^(١).

الثانية: الوقوف على ظواهر النصوص وعدم مجاوزتها في حال الاجتهاد، وأصل هذه الدعامة في الفقه الظاهري، هو ما تأثر به إماما المذهب داود الأصـبـهاني (٢٧٠هـ)^(٢)، وابن حزم الأندلسي (ت ٤٥٦ هـ) من الاتجاه الشافعي في الأخذ بظواهر النصوص والتفسير المادي لها، فكل منهما كان شافعي المذهب (وقد انحرف داود بهذا التفكير فجعل الشريعة في نظره نصوصاً فقط، فلا علم في الإسلام إلا من نص)^(٣)، حتى أن ما ذكره من أدلة تبطل الأخذ بالقياس هو نفسه ما ذكره الشافعي في إبطال الاستحسان^(٤).

لقد ترتب على قيام المذهب الظاهري على هاتين الدعامتين إثباته الكثير من الفروع الفقهية الشاذة التي لم يقل بها غيرهم من المذاهب الفقهية، ومن بين هذه الفروع أذكر:

١ - أجازوا ربا الفضل في الأصناف التي لم تذكر في الحديث، عن عبادة ابن الصامت رضي الله عنه قال: (سمعت رسول الله ﷺ ينهى عن بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة، والتمر بالتمر، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والملح بالملح، إلا سواء بسواء، ، عيناً بعين، فمن زاد أو استزاد فقد أربى)^(٥)، فاستناداً إلى أصلهم القاضي بمنع القياس قصرُوا ربا الفضل على ما ذكره الحديث فقط، وهذا رأي

(١) تاريخ المذاهب الفقهية، أبو زهرة، ٥٠٦

(٢) هو أبو داود سليمان بن علي بن خلف الأصـبـهاني، فقيه مجتهد، محدث حافظ، أمام مناقب الظاهري، ولد بالتقريب سنة ٢٠٢ هـ، وتوفي سنة ٢٧٠ هـ، من مؤلفاته فضائل الشافعي. (ترجمته في: طبقات الشافعية، ٧٧/٢، طبقات الفقهاء، ص ١٠٢، وفيات الأعيان، ١/١١٩).

(٣) نفسه، ٥٠٧.

(٤) تاريخ المذاهب الفقهية، أبو زهرة، ٥٠٦.

(٥) سبق تخريجه.

تفردوا به دون غيرهم من المذاهب الذين اعتبروا أن هذا النص معلل، فقاموا
الأصناف الأخرى على ما ذكره الحديث، مع اختلاف في ذات العلة بينهم.

٢ - لا تجب الكفارة عند الظاهرية على من أفطر في رمضان عامداً بغير
الجماع كالأكل والشرب، لعدم قولهم بالقياس، إذ الكفارة أوجبها النص على من
أفطر بالجماع فقط، والقصة في ذلك مشهورة^(١)، وواضح أن هذا الاجتهاد لم
يعط أدنى تقدير لمقاصد التشريع في شرع الكفارات.

واستناداً إلى نص ابن حزم على أنه (لم يكل ببيان الشريعة إلى أحد من
الناس ولا إلى رأي ولا إلى قياس)^(٢) فإن هذا نفي قاطع لأي أداء تشريعي
للمقصد سواء حال حضور النص التشريعي أو حال غيابه، وبذلك فإن هذه
الحرفية في الفقه الظاهري هي النقيض التام للمقصدية المالكية^(٣).

من خلال رسم حدود الأداء التشريعي للمقصد في الفكر الأصولي
الإسلامي بمختلف مذاهبه فإنه يتضح أن المقاصد كانت حاضرة في هذه الأصول
حضوراً يناسب مرتبتها في الوضوح ويناسب ما يحتاجه التشريع من ضبط، بل لا
يتصور للمقاصد حضوراً زائداً على هذا القدر في مناهج الاستنباط وقواعد
الاجتهاد، وبذلك يتضح أنه مهما قيل عن (طغيان المقاصد اللغوية على حساب
المقاصد الشرعية الكلية حتى بالنسبة للشافعي وقدماء الأصوليين فإن المسألة لا
تحتل مثل هذا الإطلاق)^(٤).

(١) الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، ٥٦٣/٨.

(٢) نفسه ١٠/١.

(٣) المناظرة في أصول التشريع الإسلامي، المصطفى الوظيفي، ص ٤٧، المملكة المغربية،
وزارة الأوقاف، ١٩٩٨ م.

(٤) الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، عبد المجيد الصغير، ص ١٨٤.

الضوابط الثابتة للأداء التشريعي الخارجي للمقصد

بعد الوقوف على حدود الأداء التشريعي للمقصد في أصول الفقه الإسلامي بمختلف مذاهبه. وحد القدر الذي يعطيه الأصوليون للمقصد في التشريع، ومدى علمية هذا القدر وموضوعيته وعزلته عن التأثيرات الظرفية أو التاريخية، وكذا تناسبه مع طبيعة المقصد وما يحتف به من وضوح. يمكن أن نتشوف إلى صياغة الضوابط الثابتة لاعتبار دلالة المقصد التشريعي في محل الاجتهاد بشكل نراعي فيه ضرورة الحصر والوضوح^(١) في هذه الضوابط على المستويين السابقين حضور النص التشريعي، وغياب النص التشريعي.

وهو ما يعطي للمقاصد الحماية اللازمة من التوظيفات غير السليمة التي تستمد وجودها من الغياب الفعلي لتصنيف حاصر وواضح لضوابط اعتبار دلالة المقصد التشريعي مع سائر الدلالات الشرعية حال وجودها وحال غيابها، ذلك أن السابقين تعرضوا لهذه الضوابط في مسائل متفرقة من علم أصول الفقه، إضافة إلى خصوص اصطلاحهم في تلك المسائل مما يعني صعوبة تخريج مصطلحاتهم على إشكالات اعتبار المقاصد في محال الاجتهاد كما تطرح نفسها في العصر

(١) إن صفة الحصر والوضوح في هذه الضوابط كانت مفتقدة إلى حد كبير في المصنفات الأصولية حتى أن الشاطبي رحمه الله تعرض لهذه الضوابط في أشتات مفرقة.

الحديث، إذ التطور الدلالي للمصطلحات الخاصة بالاجتهاد والمقاصد يعيق ذلك إلى حد ما. أما من بحث ذلك من المعاصرين فإن جهد أكثرهم كان مدفوعاً للبحث عن ضوابط للمصلحة في التشريع الإسلامي، ومع تأكيدهم ضرورة ربط المصلحة بمفهومها الشرعي الخاص في التشريع الإسلامي إلا أن ضراوة البحث في هذا المحل وهيمنة الفكر الغربي على مناحي الحياة ومدلولات اللغة لا يسعفهم في المحافظة على مفهوم المصلحة الخاص في التشريع الإسلامي في كل الإجراءات المنهجية للبحث العلمي أو في الإجراءات المنهجية للتفكير عموماً، فيقصرونها على ما ينال المكلف من حظوظ نفعية محسوسة في حين أن خلفية البحث في مقاصد الشارع عند القدماء لم تكن مدفوعة بهذا الاعتبار بقدر ما كانت مدفوعة بالاعتبار التعبدية. فبحوثهم في مقاصد الشارع وفي مناهج الاجتهاد للبحث عن الإرادة التشريعية المفترضة في النوازل الجديدة ليس للوقوف على حظوظ المكلفين (مفهوم المصلحة في الفكر الغربي) في الأحكام الشرعية ومحاولة اقتناصها في النوازل الجديدة بما لا يعارض الأصول الممهودة بل كانت مدفوعة بتحقيق براءة الذمة من التكليف الشرعي بالدرجة الأولى، ولن تتحقق براءة الذمة من التكليف إلا بمعرفة صيغته التكليفية في النوازل الجديدة بشواهد الشرع المنصوصة بأعيانها وبكلياتها، فإذا ظهر في هذه الصيغة شيء من حظوظ المكلفين فهو داخل في منظومة مقاصد الشارع.

على هذا النحو كان بحث السابقين في مقاصد الشارع.

أما أن نقطع بمصلحة أحد المعاني المستقرة في الفكر الغربي، ثم نتلمس لها الشهادة في أصول الشرع في آحاد النصوص أو كليات معانيها، ثم نجور على قواعد التأويل ومدلولات اللغة بالتكلف في نسبة الحرفية والظاهرية لها أو ظرفية وتاريخية صناعتها وإحكامها، لخلق تجانس مفترى بين هذه المصلحة الغربية وشواهد الشرع الأصلية؛ فهذا لا يبرره سوى البحث عن مستند موهوم يعطي شيئاً من الشرعية المفتقدة للتححرر من مدلولات هذه القواعد فمناقضة هذا المنهج لبديهيات العقل وقواعد الشرع شيء لا يخفى لأنه (قطع على غيب بلا دليل)^(١).

(١) الموافقات، الشاطبي، ٥٣٠/٢.

وفيما يلي بيان هذه الضوابط حال وجود النص الشرعي وحال عدمه.

المطلب الأول: ضوابط اعتبار دلالة المقصد حال وجود النص التشريعي

إن وجود النص التشريعي يعتبر بياناً للإرادة التشريعية وهو ما يعني أن العلم بهذه الإرادة بالنسبة للمجتهد قد تحقق من طريقه الأصلي وهو النص. لكن العلم بهذه الإرادة مرتبط بقوة دلالة هذا النص على هذه الإرادة. هل هي دلالة قاطعة ملزمة، أم أنها دلالة ظنية محتملة تتنازعها الأفهام؟ كما أنه مرتبط بمدى نسبة هذا النص للمشرع، ومدى القطع بهذه النسبة.

لذلك فإن ضوابط اعتبار دلالة المقصد في محل الاجتهاد مع دلالة النصوص التشريعية تتناسب مع درجة وضوح النص التشريعي ومع ثبوت القطع في نسبته للمشرع.

وفيما يلي بيان لهذه الضوابط حسب ذلك التناسب:

الضابط الأول: أن لا تصادم دلالة المقصد دلالة نص قاطع في ثبوته ودلالته

المقصود بمصادمة دلالة المقصد للنص الشرعي، أن يقتضي اعتبار دلالة المقصد الشرعي في محل الاجتهاد حكماً في الواقعة محل الاجتهاد يخالف الحكم الذي دل عليه النص الخاص بالواقعة كما في حال الفقيه الذي ألزم الملك^(١) بأحد خصال الكفارة. ومجرد تحقق هذه المصادمة دليل قاطع على أن هذا المقصد مقصد موهوم لأنه ثبت خلافاً للإرادة التشريعية المنصوصة القاطعة في دلالتها (فإنه لا تعارض بين قطعيين)^(٢) كما قرر ذلك الأصوليون^(٣).

فإذا ثبتت وهمية اندراج هذا المعنى في مقاصد الشريعة، ونازع البعض في مصلحيته هذا المعنى المناقض للإرادة التشريعية القاطعة في دلالتها وفي ثبوتها

(١) على اعتبار أن النص الموجب للكفارة نص قاطع في دلالته.

(٢) رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، عبد الوهاب بن علي الكافي السبكي، ت: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، بيروت، عالم الكتب، ط ١، ١٩٩٩ م.

(٣) جمع الجوامع مع تشنيف المسامع، تاج الدين السبكي، ١٦٨/٢.

كالمنازعة في مصلحة الحجاب الإسلامي، أو أحكام الميراث، أو أحكام الحدود... كما يفترض بعضهم، فإذا ما قدرت (رؤية أخرى أن المصلحة تفترض عدم التمسك بالحجاب وأنه جزء من العادات المتغيرة وليس من العبادات فهل نوافقها على ذلك؟ هنا تنهض مسألة تلقيح التفسير المصلحي المقاصدي للنص بالمنهجيات الحديثة وفي مقدمتها المنهجية السوسيولوجية أو الرمزية. إن منظوراً سييسولوجياً للثقافة سيجد أن الحجاب هو جزء من النظام الرمزي الاجتماعي الذي يخضع لمنطق تطور القيم الرمزية أي لمنطق الأعراف والعادات وليس الحل والتحريم^(١).

وهذا وهم كبير لأن الأداء التشريعي للمقصد في مجال تفسير النصوص محل إجرائه هو تفسير النصوص التشريعية المحتملة الدلالة والتي تعددت فيها محامل الإرادة التشريعية المنصوصة فيستعان بالمقصد لترجيح أحدها^(٢)، أما التي تعينت فيها الإرادة التشريعية المنصوصة القاطعة فهي منطقة خارج حدود الأداء التشريعي للمقصد، وإقحامه في ذلك خرق لأبسط قواعد المنطق والتفكير.

كما أن المعارضة بين الإرادة التشريعية المنصوصة القاطعة والمصلحة بمفهومها الشرعي هي افتراض لا يتحقق للتلازم المطلق بين مقاصد الشريعة والمصلحة الذي دلت عليه أيضاً النصوص القاطعة في دلالتها وفي ثبوتها كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾^(٣)، كما أن تحكيم المقصد في الفكر الأصولي الإسلامي في محال الاجتهاد يدفعه للوجود مجرد المقصد بغض النظر عما يستتبع ذلك المقصد في مباشرة المأمور به أو ترك المنهي عنه من حظوظ للمكلفين التي تمثل المصلحة في الفكر الغربي.

(١) جمال بارت في حوار له لأحمد الريسوني، النص الاجتهاد الواقع المصلحة (سلسلة حوارات لقرن جديد، ص ١٧٦).

(٢) كما وقفت على ذلك في مباحث الأصوليين في تحديد مدى دلالة النهي على بطلان المنهي فاستعانوا في ذلك بالأداء التشريعي للمقصد في تفسير النصوص.

(٣) الأنبياء، الآية: ١٠٧.

وتستند حجية هذا الضابط إلى حجية نصوص التشريع التي يجب أن لا يتقدم عنها غيرها إذا عارضها، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾^(١)، وقوله: ﴿وَأَنْ أَحْكَمْ بَيْنَهُمْ يَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَأَحْذَرُهُمْ أَنْ يَقْتُلُوا عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾^(٢)، وقوله: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ يَمَا أَرْسَلَ اللَّهُ وَلَا تَكُنَ لِلْخَائِبِينَ خَصِيمًا﴾^(٣)، وقوله: ﴿فَإِنْ نَزَعْنَاهُ فِي شَيْءٍ فَدُونَهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾^(٤) بل إن مخالفة مدلولات القواطع توعده الله عليها، قال تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾^(٥).

ومن أمثلة المحال التي جاءت فيها النصوص على هذا النحو: نصيب الزوج من زوجته المتوفاة من غير ولد في قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ مِنْ نَفْسِ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ﴾^(٦)، فيجب أن يطبق النص دون أي اجتهاد بأي وجه من وجوه مقاصد التشريع في أي عصر من العصور، فالمقصد التشريعي هو تطبيق منطوق النص القاطع في دلالته، فلا يعطل هذا النص مثلاً بحجة كون أنصبة الميراث تحكم فيها الوضع الاجتماعي العربي كما يتردد ذلك في بعض الكتابات العربية المعاصرة^(٧)، فلا وجه للتمسك بأي مستند مقاصدي في هذه الحالة.

ومثاله أيضاً حد الزانية والزاني في قوله تعالى: ﴿فَلْيَجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا بِأَثَرٍ جَلْدٍ﴾^(٨)، فلا يعطل هذا النص باسم مقاصد الزجر التي يمكن أن توقعها وسائل

(١) الأحزاب، الآية: ٣٦.

(٢) المائدة، الآية: ٤٩.

(٣) النساء، الآية: ١٠٥.

(٤) النساء، الآية: ٥٩.

(٥) النور، الآية: ٦٣.

(٦) النساء، الآية: ١٢.

(٧) الإسلام السياسي، محمد سعد العشماوي، ص ٥٨، ٢٢٦. دليل المسلم الحزين ودراسات إسلامية أخرى، حسن أحمد أمين ص.

(٨) النور، الآية: ٢.

أخرى وهكذا الأمر جار في كل آيات الأحكام التي يفهم المراد منها بشكل قاطع لا يحتمل أي تأويل مثل أصول الفرائض، وحل البيع وحرمة الربا والأنصبة المقدرة والأعداد المعينة، ويلحق بهذا النوع من الوقائع الوقائع التي ورد بشأنها نص قرآني مجمل وبين هذا الإجمال بقاطع، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^(١)، فهذا النص لم يحدد مواقيتها وكيفيتها مفصلة، وإنما استفيد ذلك من الفعل المتواتر والإجماع فالتحق بالقطعي الدلالة في عدم جواز الاجتهاد فيه^(٢).

ولقد حاول بعض الباحثين المعاصرين الطعن في حجية هذا الضابط بنسب إهداره وعدم اعتباره إلى بعض الصحابة كعمر بن الخطاب وأبي بكر الصديق ومن يعتد بهم من الفقهاء كالإمام مالك ونجم الدين الطوفي، وحجتهم في ذلك تأويلات بعيدة لفتاوى رويت عنهم؛ وسبب فساد هذه التأويلات كما فسر البوطي (الاضطراب الذي وقع في ضبط معنى المصالح المرسلة ثم في حكم الأخذ بها، والحقيقة هي أن أحداً من الأئمة الأربعة لم يقل بتخصيص المصلحة المجردة للنص أو تقييدها للمطلق، ولم يقل أحد منهم ذلك لا في أصول فقهه ولا في جزئيات فتاويه، وإنما التصق مثل هذا الظن بمالك بسبب نقل الآراء والفتاوى عن فقه دون تحرير لها أو تدقيق في دليلها ومدرستها)^(٣)، ويتأيد هذا القول من عدم نص الفقهاء على تقديم المصلحة المشهود لها بأصول الشرع الكلية على دلالة النص الجزئي، لأن هذا المصلحة إنما تفهم من النصوص الشرعية، وقد سبقت الإشارة إلى الدور الذي تمارسه المقاصد المنصوصة من ضبط وحد للمقاصد المستنبطة، ومجرد وجود هذه المعارضة أو المصادمة بينما يظن أنه مقصد شرعي وبين دلالة النص القطعي هو دليل على أن هذا المقصد مقصد وهمي، أو أن هذه المصلحة أجنبية عن مقاصد التشريع لأن الدليل لا يعارض المدلول، فلم يبق إلا التمسك بالنص.

وإذا ثبت ذلك فإن هذا الضابط لا يمكن أن يكون محل اجتهاد فلا يقدم

(١) البقرة، الآية: ٤٣.

(٢) سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، محمد هشام برهاني، ص ٢٢.

(٣) ضوابط المصلحة، البوطي، ص ٢٩٣.

مقصد أو مصلحة على النص بأي صيغة من الصيغ، والاجتهادات المعاصرة في الكشف عن مقاصد الشارع أو في كيفيات اعتبارها لا بد أن تتقيد بهذا الضابط إذ مجاوزته تعني التحرر من أحكام الشرع تحت أي تسمية كانت.

أما إذا كان النص قطعي الثبوت ظني الدلالة فإن دلالة المقصد تكون من بين ما يعتمد عليه في تحديد المراد من النص التشريعي كما سبق أن رأينا لكن هذه الوظيفة التفسيرية مقصورة على النصوص التشريعية ظنية الدلالة.

الضابط الثاني: أن لا تصادم دلالة المقصد دلالة نص ظني الثبوت قاطع الدلالة

والمقصود بدلالة النص التي تكون على هذه الصفة هي دلالة أخبار الآحاد فإذا تعارضت دلالتها مع دلالة المقصد التشريعي من شرع الحكم في جنسه أو نوعه أو عينه.

فإذا تحقق هذا التعارض بين الدالتين فلا بد من النظر في درجة ثبوت المقصد أم ظنية.

فإن كانت قطعية بأن علمت بنص آخر قاطع في دلالاته أو دلت النصوص بمجموعها استقراء يفيد القطع بأن قصد الشارع في الحكم في ذلك المحل بعينه هو تحقيق معنى معين وجاء خبر الآحاد في ذات المحل مناقضاً لذلك المعنى فإن دلالة المقصد تقدم على دلالة خبر الآحاد مع التنبيه بأن مجرد العلم بالمقصد التشريعي في جنس الحكم أو في نوعه يثبت صفة الظنية في إدراك المقصد التشريعي الذي يزاحم دلالة خبر الآحاد بخلاف العلم بالمقصد التشريعي في عين الحكم.

والتعارض بين دلالة المقصد التشريعي الثابت بهذه الصفة القاطعة هو من قبيل معارضة خبر الآحاد لقواطع القرآن.

أما إذا تخلل الظن طريق ثبوت المقصد التشريعي الذي عارضت دلالاته دلالة خبر الآحاد، فالتعارض حينها بين ظنيين فيقع الترجيح بينهما بطرق الترجيح المعروفة عند الأصوليين التي تقوم أساساً على محاولة ضبط مدى الظنية في كل

منهما ليتعين ترجيح الأقوى، وهم يختلفون فيما يقوي الظن في الخبر أو في الظن في إدراك قصدية الشرع إلى ذلك المعنى في المحل المعارض لدلالة خبر الآحاد.

كما في اختلافهم في معارضة خبر الآحاد لأصول الشريعة^(١) أو للقياس باعتباره أصلاً من أصول الشريعة فإن مذاهبهم في تقديم الخبر على القياس أو العكس مرتبطة بمدى تعيين قوة أحد الظنين على الآخر إذ عمدة من قدم الخبر على القياس أنه (أغلب على الظن فكان مقدماً عليه)^(٢).

وبناء على ذلك فإن الذي أراه في هذه المسألة أن تقديم خبر الآحاد على دلالة المقصد التشريعي الظنية أو العكس لا يمكن أن يطرد أصلاً عاماً بل يخضع ذلك إلى الحالات الخاصة للمعارضة وما يحتف من قرائن يمكن أن تقوي ثبوت الخبر أو تقوي ثبوت المقصد فيتعين الترجيح حسب كل حالة من هذه الحالات التي ترصد كل وجوه القرائن المحتفة بالرواية ووجوه القرائن المحتفة بثبوت المقصد. إن ذلك يختلف حسب كل حالة وحتى أصوليو الحنفية الذين قيدوا مذهبهم في ذلك ببعض الشروط فإن تلك الشروط لا يمكن أن تطرد عامة في كل الصور الجزئية التي تتجسد فيها صور المعارضة كما في شرط (فقه الراوي) بما يرويه من أخبار الآحاد صفة الفقه؛ فإن فقه الراوي يختلف باختلاف موضوع الرواية، فعلى قدر صفة فقهه من قوة أو ضعف يتقوى الظن بخبره أو يضعف،

(١) إن مسألة معارضة خبر الآحاد لأصول الشريعة تختلف عن مسألة معارضة خبر الآحاد للقياس، وقد لاحظ الطوفي ذلك فقال: اعلم أن الفرق بين المسألتين مما يستشكل . . . والجواب أن القياس أخص من الأصول إذ كل قياس أصل، وليس كل أصل قياساً، فما خالف القياس قد خالف أصلاً خاصاً، وما خالف الأصول يجوز أن يكون مخالفاً لقياس أو لنص أو إجماع أو استدلال أو استصحاب أو استحسان فقد يكون الخبر مخالفاً للقياس موافقاً لبعض الأصول، وقد يكون بالعكس، كانتقاض الوضوء بالنوم موافق للقياس من حيث إنه تعليق للحكم بمظنته كسائر الأحكام المتعلقة بمظناتها وهو مخالف لبعض الأصول وهو الاستصحاب إذا الأصل عدم خروج الحدث) انظر: شرح الروضة، نجم الدين الطوفي، ٢/٢٣٨.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام، الأمدي، ٢/١٣٢.

وفقه الرجل لا يكون على قدر واحد في جميع المسائل.

المطلب الثاني: ضابط اعتبار دلالة المقصد حال غياب النص التشريعي

عند غياب النص التشريعي في محل الاجتهاد الذي يعبر عن الإرادة التشريعية في ذلك المحل فإن المجتهد في الفقه الإسلامي يواجه في هذا الوضع مستوى يختلف تماماً عن سابقه من حيث صعوبة تعيين الإرادة التشريعية المفترضة في ذلك المحل إذ إن المستوى السابق مهما عظم فيه جهد المجتهد فهو لن يخرج عن البحث في إرادة تشريعية معلومة يحاول أن يتجلى عمومها أو إطلاقها أو تقييدها إلى غير ذلك من وجوه الاحتمال وكل ذلك برصد المواضع التي تجلت فيها هذه الإرادة من النصوص المختلفة في قوة الدلالة وفي قوة الثبوت.

أما في هذا المستوى - غياب النص التشريعي المتصل بمحل الاجتهاد - فإن الفكر الأصولي في بحثه عن الإرادة التشريعية المفترضة للشارع في النوازل الجديدة كان في قمة العلمية والموضوعية المشككة في الصرامة المنهجية التي اتبعها في بحثه عن الطرق التي تمكنه من إدراك هذه الإرادة بما ابتكره من أصول للاستنباط تحكم في صياغة قواعدها وحدّ معالمها مدى انسجام وتجانس ما تحدثه من كشوف في الإرادة التشريعية المفترضة (نتائج الاجتهاد) مع محال الإرادة التشريعية المتعينة بالنصوص (أعيان الأحكام المنصوصة).

فالإجماع منعقد بين المذاهب الأصولية على أن الإرادة التشريعية المعلومة تمثل المرجعية الأم في أي كشف يمكن أن يحدث في الإرادة التشريعية المفترضة في النوازل الجديدة.

بل أستطيع أن أجزم بأن جهود القدماء في مباحث القياس والاستحسان وسد الذرائع والمصالح المرسلة وإجماع أهل المدينة... وغيرها من مناهج الاجتهاد المختلف في حجيتها ليست إلا جهوداً في ضبط وجوه اعتبار الإرادة التشريعية المعلومة (ما تدل عليه أعيان الأحكام بانفرادها أو بمجموعها) في الكشف عن الإرادة التشريعية المجهولة في النوازل الجديدة فعملية الاجتهاد في هذا المحل ليست إلا مقايسة واسعة تمثل فيها الإرادة التشريعية المعلومة الأصل

والإرادة التشريعية المجهولة تمثل الفرع والتشابه بينهما في الجنس والنوع أو العين يمثل العلة وهو من المواضع التي يشتد اختلاف الأصوليين في إثباتها. واستناداً إلى ذلك أيضاً فإن أسباب الخلاف في حجية أي منهج من مناهج الاجتهاد السابقة أو في بعض الإجراءات المنهجية له يمكن إرجاعها إلى الإخلال بصحة هذه المقايضة.

فالخلاف في الإجماع هو خلاف في ثبوت الإرادة التشريعية المعلومة. والخلاف في حجية القياس هو الخلاف في الشبه بين الإرادة التشريعية المعلومة والإرادة التشريعية المجهولة حتى يعطى لها نفس الحكم وكذلك الخلاف في حدود القياس وغيرها.

وكذلك الخلاف في المصالح المرسله والاستحسان وغيرها من المناهج هو في الحقيقة خلاف في اندراج الفروع الجديدة في الكليات التي استفيدت من النصوص أو هو خلاف في مدى تحقق مناط الكليات المستقرة في آحاد الجزئيات الجديدة.

وبناء على هذه الرؤية التفسيرية لما يستند له في محل الاجتهاد في الفكر الأصولي الإسلامي فإن ما ينهض ضابطاً معاصراً لاعتبار المقاصد في محال الاجتهاد التي عدت فيها النصوص المباشرة هو مدى تحقق المشابهة في النوازل الجديدة لمعلوم الحكم بأحاد النصوص (أعيان الأحكام) أو باجتماعها (الكليات المستقرة).

لذلك فإن ضبط الاجتهاد المعاصر ولجم الانحراف فيه لن يتحقق إلا بأمرين:

الأول: ضبط ترتيب الكليات المستقرة من نصوص التشريع الإسلامي مع الالتزام التام بالإجراءات المنهجية للاستقراء منعاً للتداخل بين هذه الكليات، وهو هدف جسيم لن يتحقق إلا بتضافر جهود العلماء الذين تتوفر فيهم المقدرة العلمية المتخصصة اللازمة لمثل هذا الإنجاز، مع التأكيد على الصفة الجماعية في مثل هذا الاجتهاد لأن الجهود الفردية في ذلك عرضة للتوجيه والخطأ.

ونستطيع أن نجزم أن تحقيق هذا الإنجاز يمثل التحدي المركزي الذي

يواجه المجتهدين في الفقه الإسلامي إذ تحقيق هذا الهدف يسد الباب الأكبر من أبواب استغلال تراتبية المقاصد بما يسمح به من تداخل بين إرادة الشارع وإرادة المجتهد في عدم الثبات على ترتيب معين في تخريج النوازل الجديدة على الترتيب التشريعي للمقاصد المستقرة من نصوص الشريعة.

الثاني: البحث عن وسائل تحقيق من مناهج (آحاد الأحكام) أو (الكليات المستقرة) بتوظيف مناهج المعرفة الحديثة لتقليل نسبة الظن في ذلك، وعدم انضباط هذه الوسائل يمثل الباب الثاني للتداخل بين إرادة المجتهد وإرادة الشارع، فتخريج ملاسبات النازلة الجديدة على الترتيب التشريعي لكليات المقاصد لا يمكن تصوره بعيداً عن الضبط الأصولي في إجراءات القياس الجزئي فيما اصطالحوا عليه (تحقيق المناط) لذلك فإن تحقيق مناهج الترتيب التشريعي للمقاصد في واقعنا المعاصر لا بد أن يخضع للضبط والتحديد بالقدر الذي خضعت له علة القياس الأصولي في النوازل الجديدة فبحث **المجتهد الفردي** في مناهج الحكم في صورها الجزئية لمعرفة ما تتوفر فيه دواعي تطبيقه فيطبق عليها، وما لا تتوفر عليه فلا يطبق عليه لا يمكن أن يكون متصفاً بالموضوعية اللازمة في ظل ما يتميز به العصر الحديث من صراعات وتكتلات. فحتى تجرد المقاصد من التوظيفات الموجهة لا بد أن يترك مجال تحقيق مناهج الكليات المستقرة ونظام ترتيبها في الواقع المعاصر للاجتهاد الجماعي فإنه أقرب للإصابة.

وما تعانيه المجتمعات الإسلامية من تخلف وكذا انحراف الجهود الإصلاحية يمكن إرجاعه إلى الفشل في تحقيق مناهج الكليات المستقرة، فالخطأ في تحقيق هذه المناهجات هو ما (أربك الفقه الإسلامي وأضر بمسيرته الطبيعية، وأعجزه في كثير من الحالات عن الهيمنة على المجتمعات الإسلامية واستيعاب قضاياها وتطوراتها وحفظ حاجاتها ومصالحها)^(١).

(١) نظرية المقاصد عند الشاطبي، الريسوني ص ٢٦٤.

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

www.moswarat.com

رَفَعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

الباب الثالث

أثر ضوابط اعتبار المقاصد
في تقويم الاجتهاد المعاصر

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

www.moswarat.com

تمهيد

بعد محاولة تحديد الضوابط العلمية والشرعية التي يمكن أن يعتمد عليها في تحديد الدلالة التشريعية للمقصد في وضع الأدلة عموماً والوقوف على طبيعة الوظيفة التشريعية للمقصد في الفكر الأصولي الإسلامي، يمكن أن نتناول الاجتهادات المعاصرة في التشريع الإسلامي، والتي كان علم الفقه وأصوله محلاً لها، ومما يدفع هذه الاجتهادات إلى الوجود الواقع المر الذي انتهى إليه المسلمون في حياتهم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

لا شك أن هذا الواقع يتحمل الفقه بفروعه وأصوله قدرأ من التسبب فيه بجموده وعدم مواكبته لتطورات المجتمعات الإسلامية، (فإن الفكر الشرعي أصبح بعد القرن السادس ينحو إلى الثبات في صوره ومقولاته، وفقد صلة الحوار بينه وبين صور الحياة ونوازلها الواقعية المستجدة على الدوام، فلم يعد يصنع لتلك الصور المستجدة حلولاً من الأحكام الشرعية تأخذ بعين الاعتبار عناصر جدتها وملابسات تشخصها كما كان فحول الأئمة يفعلون وإنما اكتفى باللباس صور الحياة الجديدة صور الأحكام القديمة، فقيدت بذلك حركة الحياة بقيود من الفكر الشرعي الجاهز)^(١).

ولقد قامت الكثير من المحاولات الاجتهادية الجماعية والفردية بإثراء هذا الفقه وحاولت تحريره من بعض القيود والآصار التي التصقت به والتي فرضتها

(١) مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، عبد المجيد عمر النجار، ص ١٧٣ بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٩٩٢م.

الظروف التاريخية التي وجد فيها على اختلاف مراحلها، ورغم اتفاقنا على وجود هذا الأثر فإننا نختلف في تحديد حجمه وطبيعته كما سنرى. وهذه المحاولات بحكم اندفاعها وبحكم جريان السنة الكونية المتمثلة في كون (المغلوب مولع بتقليد الغالب) فإنها لم تتحرر من التأثر بالحضارة الغربية ونتائجها الثقافية خاصة في ميدان التشريع فجاءت اجتهاداتها في الفقه الإسلامي تحمل محاكاة واضحة للقيم المستقرة في هذه الحضارة، ولما كانت صرامة القواعد الفقهية ودرجتها العالية في الظهور والانضباط تحول دون تحقق هذه المحاكاة ألصقت بهذه القواعد نعوت ليست منها في شيء كالظرفية والحرفية.

ويلزم من ثبوت هاتين الصفتين السعي لإزالة التهما من القواعد الأصولية وهو ما يعني خلق منظومة أصولية مفترضة تهيمن عليها مقاصد التشريع الإسلامي التي يمكن أن تسمح بظنيتها العامة بتحقيق تلك المحاكاة للقيم المستقرة في الحضارة الغربية التي لم تسمح بها صرامة القواعد الأصولية.

لذلك جاء هذا الباب ليقوم هذه الاجتهادات في اعتبار المقاصد في محال الاجتهاد بمدى التزامها بالحدود المنطقية والشرعية لطبيعة الأداء التشريعي للمقصد من خلال ما أثبتته من ضوابط (تعيين المقصد الشرعي) أو ضوابط (الأداء التشريعي للمقصد الشرعي).

ويكون هذا التقويم بدراسة المحاولات الاجتهادية في علم أصول الفقه وفي الفروع الفقهية التي تعتمد على الدلالة التشريعية للمقصد بشكل واسع غير منضبط في بعض الأحيان، مع الوقوف على بعض المقدمات المغلوطة التي انطلقت منها هذه المحاولات، كالمبالغة في تصوير ظاهرية الفقه الإسلامي وجموده في استنباط الأحكام على الألفاظ والمباني وإهمال القصد والمعاني، أو المبالغة في إثبات الظرفية والتاريخية لجهود الأصوليين في صياغة القواعد الأصولية وإغفال عناصر علميتها وموضعيتها التي أهلتها لأن تكون صالحة للكشف عن الحقيقة في مختلف مجالات العلوم بما تعتمد من منهجية صارمة في تقدير دلائل الأوصاف في الحضور والغياب عند الحكم على الأشياء سواء كانت مادة شرعية أو مادة طبيعية.

للقوف على ذلك جاء هذا الباب في فصلين:

الفصل الأول: أثر ضوابط المقاصد في تقويم الاجتهاد في أصول الفقه.

الفصل الثاني: أثر ضوابط المقاصد في تقويم الاجتهاد في فروع الفقه.

وفيما يلي بيان ذلك:

رَفَعُ

عبد الرحمن البخاري
أسكنه الله الفردوس

www.moswarat.com

الفصل الأول

أثر ضوابط المقاصد في تقويم الاجتهاد في أصول الفقه

تمهيد:

لا شك أن علم أصول الفقه ببنائه العتيد أعظم مكتشف تقدمه الحضارة الإسلامية للإنسانية عموماً، فهذه الحقيقة اعترف بها بعض المستشرقين المنصفين الذين سبروا أغوار التراث الإسلامي فهاهم ما تنطوي عليه قواعد هذا العلم من تأسيس مبكر للمناهج الحديثة في العلوم.

لكن هذا المكتشف العظيم، وهذا التأسيس المبكر للمناهج الحديثة في العلوم تتوالى عليه في هذا العصر أحكام جزافية في القطع بعدم إمكانية إنتاجه لفقه يواكب تغيرات الحياة الجديدة التي تفرضها طبيعة العصر المعقدة، فكثرت دعوات تجديده بتقصيد قواعده وإزالة أثر الظروف التاريخية المتعاقبة على بنيته الأساسية.

والسؤال المطروح في هذا الفصل ما هي حدود دعوى قصور علم أصول الفقه وعجزه عن احتواء مستجدات العصور؟ وأي مكان يمكن أن نعطيه للمقاصد في هندسة بنائه خارج الوضع الذي كانت عليه في المنظومة الأصولية السلفية؟ وما مدى تقيده هذه المكانة المفترضة للمقاصد في علم أصول الفقه بالضوابط العلمية والشرعية للبناء على المقصد؟ وما هي الأسباب التي تقف وراء بعض الأحكام الجزافية والمندفة في كل ذلك؟

للإجابة على هذه التساؤلات جاء هذا الفصل في مبحثين:
المبحث الأول: حدود دعوى قصور علم أصول الفقه.
المبحث الثاني: نقد الاجتهادات المعاصرة في علم أصول الفقه.
وفيما يلي هذه المباحث مفصلة:

المبحث الأول:

حدود دعوى قصور علم أصول الفقه

إن (أصول الفقه بوصفه العلم الذي يؤسس منهجية الفقه الاستنباطية)^(١) قد تعرض إلى انتقادات عنيفة في شكله الذي انتهى إليه عند المتأخرين، بل امتد الانتقاد إلى مراحل نشأته الأولى عند بعض المستشرقين (جوزيف شاخ، وروبير برانش)^(٢)، فقد كان هذان المستشرقان أول من طرح ذلك الحكم الجزافي (الذي ستردد بنفسه وصيغته القطعية في بعض الكتابات العربية المعاصرة، والذي يرمي إلى إثبات عقم علم الأصول منذ لحظته التأسيسية الأولى وفي صلب بنيته الأساسية مع الإمام الشافعي)^(٣).

فظهرت بعض الآراء المعاصرة التي تجهر بضرورة التحرر من قوالب المنظومة الأصولية السلفية حال الاجتهاد على اعتبار أن إمكانية إنتاجها الفقهية في تناقص مستمر بسبب التغيرات المتواترة التي فرضتها طبيعة العصر، بل إن القارئ لبعض البحوث المعاصرة والتي تسير في هذا الاتجاه يكاد يسلم أن علم أصول الفقه فقد وظيفته التاريخية وجدواه العلمية ويجب أن يدخل المتحف من أبوابه الواسعة على اعتبار أنه أسس على صرامة حادة لم تعد تناسب طبيعة العصر فيجب (أن يتوقف أو يعتدل تيار الكبح والضبط الذي أسسه الشافعي بعد

(١) تجديد المنهج في تقويم التراث، طه عبد الرحمن، ص ٧٥.

(٢) الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، عبد المجيد الصغير ص ٢٥.

(٣) المرجع نفسه.

أن أضفى على الاجتهاد والنظر قدراً ملائماً من التوازن والاعتدال غير أن هذا التيار استمر في منحاه وفي توجهه نحو مزيد من الضبط والصرامة حتى بدأ ينتقل من التعقيد إلى التقعيد ثم وصل إلى وضع الأصار والأغلال على حركة الاجتهاد والنظر^(١) وأصبحت قواعد أصول الفقه في نظر البعض مجرد (قواعد فلسفية مجردة عصية عن التشغيل في توليد الأحكام)^(٢).

والتفسير الذي يقدمه هؤلاء لهذا العجز الطارئ للقواعد الأصولية هو الهوة السحيقة التي تفصل بين الزمن الذي نشأت فيه هذه القواعد والزمن الذي يراد فيه للاجتهاد أن ينظم حياة الناس، فطبيعة هذا العصر وتاريخية تلك القواعد يمنعان من وفاء هذه القواعد بالحاجة التشريعية للمجتمعات الإسلامية، وجزم حسن الترابي أن (علم الأصول التقليدي الذي نلتبس فيه الهداية لم يعد مناسباً للوفاء بحاجتنا المعاصرة حق الوفاء)^(٣)، وهو ما يعني حسب هذه الدعوى تعذر الاجتهاد بهذه القواعد القديمة التي تعيق الاجتهاد عن تنظيم الحياة المعاصرة وتمنعه من إحداث الفقه المناسب الذي تتشوف له جماهير الأمة، بل إن وجود ذلك الفقه مرتبط بمدى (تجاوز هذه الأطر، والعودة إلى قراءة التنزيل على أساس معارف اليوم واعتماد أصول جديدة للفقه الإسلامي)^(٤).

وهذه النظرة الخطيرة إلى عجز علم أصول الفقه وقصوره عن مواجهة المستجدات نحتج كما صرح بذلك حسن الترابي بأنه مطبوع (بأثر الظروف التاريخية التي نشأ فيها بل بطبيعة القضايا الفقهية التي كان يتوجه إليها البحث الفقهي)^(٥).

(١) الاجتهاد (النص، الواقع، المصلحة)، محمد جمال بارت في حوار مع الريسوني، (سلسلة حوارات لقرن جديد)، ص ١٤٧.

(٢) مقدمة كتاب الاجتهاد المقاصدي لنور الدين الخادمي، عمر عبيد حسنة، ص ٦.

(٣) قضايا التجديد، حسن الترابي، ص ١٩٥، الخرطوم، معهد البحوث والدراسات الإسلامية، ١٩٩٠م.

(٤) دراسات إسلامية معاصرة، محمد شحرور، ص ٢١٨، دمشق، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٤م.

(٥) قضايا التجديد، حسن الترابي، ص ١٩٥.

وواضح أن هذا القصور المدعى في علم أصول الفقه يبرره أصحابه بدعوتين:

الأولى: دعوى تاريخية وظرفية القواعد الأصولية.

الثانية: دعوى ظاهرية وحرفية القواعد الأصولية.

وفيما يلي أدرس حدود هاتين الدعوتين وما مدى ثبوتهما في علم أصول الفقه.

المطلب الأول: حدود دعوى تاريخية وظرفية القواعد الأصولية

صحيح أنه (لا سبيل إلى الانفكاك عن حقيقة التراث التاريخية ولو سعى المرء إلى ذلك ما سعى، لأنها وإن بدت في الظاهر حقيقة بائنة ومنفصلة بحكم ارتباطها بالزمان الماضي فهي في جوهرها حقيقة كائنة ومتصلة تحيط بنا من كل جانب وتنفذ فينا من كل جهة)^(١)، فأصول الفقه كغيره من العلوم الإسلامية (تأثر قوة وضعفاً بما تأثرت به الحضارة الإسلامية عبر التاريخ)^(٢)، وإذا كان هذا شيء مسلم به فإن حدود تأثر علم أصول الفقه بالظروف التاريخية التي وجد فيها، وحدود تأثير هذه الظروف في المواقف العلمية للأصوليين من المحال المضطربة التي كانت الدراسات الاستشراقية سباقة إلى إصدار بعض الأحكام الجازمة في ذلك، وهي أحكام تسعى إلى تحويل علم أصول الفقه مجرد تراث أنتجته القرون المتأخرة للبشرية، لذلك فلا يمكن فصل هذه الأحكام الجزافية عن بعدها الأيديولوجي مهما ادعت من موضوعية ومنهجية علمية، ولقد تكررت تلك الأحكام في بعض الكتابات العربية المعاصرة بنفس الصيغ التي ذكرها المستشرقون، وقد بلغ من غلو هذا التفسير الظرفي والتاريخي لنشأة علم أصول الفقه أن مارس دوره التأويلي على أبسط التحاولات في علم أصول الفقه.

ومن بين هذه التفسيرات المستبعدة كالذهاب إلى أن (سبب نشأة علم أصول

(١) تجديد المنهج في تقويم التراث، طه عبد الرحمن، ص ١٩.

(٢) نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه محمد دسوقي، ٤٦١/١.

الفقه مع الشافعي ليس راجعاً إلى مجرد فساد ملكة اللسان أو نسيان أسباب النزول، بقدر ما هو راجع بالأولى إلى هدف أساسي وملح هو إنقاذ النص المؤسس للشرعية في الإسلام من محاولات الاستغلال والتوظيف التي ظهرت باسم المصلحة أو لأي اعتبار ذاتي آخر^(١)، ورغم ما يبدو من مناسبة هذا التفسير لنشأة علم أصول الفقه، فإن منطق إثباته يدعونا أيضاً للتساؤل عن حدود هذا التفسير لكل مبحث من مباحث أصول الفقه، كما أن منطق هذا التفسير يدعونا أيضاً للتساؤل عن النزعة الذاتية للأصوليين في مواقفهم الأصولية. كما يدعونا أيضاً للتساؤل عن طبيعة الظروف الأخرى التي نشأ فيها علم أصول الفقه كالظرف الاجتماعي.

لذلك فإن ما يقدم من تفسيرات سياسية لنشأة علم أصول الفقه والتحولات التي مر بها لا يمكن أن تقتصر في إثباتها بمجرد هذه المناسبات الظنية، كما لا يمكن أن نعممها بالصورة التي يدعيها أصحاب هذه الدعوة. فقد ألصقوا هذا التفسير السياسي لنشأة علم أصول الفقه بأبعد المباحث الأصولية عن ذلك إلصاقه بتفسير المباحث اللغوية عند الأصوليين واعتبارها مجرد رد فعل سياسي يعكس (رغبة واضحة في تفويت الفرصة على كل من يدعي قراءة النص المؤسس للشرعية في الإسلام بعيداً عن قوانين التأويل المتمثلة في طرق الاستنباط بقواعدها اللغوية والشرعية)^(٢)، فإضفاء الطابع السياسي على المواقف الأصولية يؤكد إمكانية تأثر هذه القواعد بالنزعة السياسية لأصحابها وهو ما يعني الطعن في موضوعيتها وعلميتها.

كما أن هذه التفسيرات تقوم على مناهج الفكر الغربي في تفسير التاريخ^(٣)، وصلاحيية هذه المناهج لتفسير نشأة العلوم الإسلامية لا يعد أمراً مسلماً به كما أثبت ذلك بعض المعاصرين (لأن المعرفة التي يحملها - الفكر الغربي - ليست من

(١) الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، عبد المجيد الصغير، ص ١٩١.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) انظر تطبيقات هذه المناهج عند المستشرقين على تفسير نشأة العلوم الإسلامية في: تمهيد لأصول الفقه مقدمة تحقيق كتاب إحكام الفصول في أحكام الأصول للباجي، عبد المجيد تركي، ص ١٢ وما يليها، بيروت دار الغرب الإسلامي، ط ٢، ١٩٩٥ م.

صنف المعرفة التي تولدت بها مضامين التراث الإسلامي العربي وتكونت بها مقاصده، فهذه معرفة تصل العقل بالغيب، وتصل العلم بالعمل، وتلك معرفة تقطع العقل عن الغيب وتفصل ما بين العلم والعمل فلا تناسب هذا التراث ولا تفيد في تقويم أطواره ولا تصحيح مساره^(١).

كما أن الدارس للمباحث الاستشراقية في تفسير نشأة علم أصول الفقه يقف على أن هناك تغييب كبير للمناهج الأصولية التي لا يوجد فيها أي أثر للظروف التاريخية، كما في مباحث مسالك العلة فهي مناهج صالحة للكشف عن الحقيقة في أي مجال من مجالات البحث العلمي بما تمثله من استقراء صارم لا ينتج إلا القطع أو الظن القريب من القطع، ومع ذلك لم يظهرها البحث الاستشراقي بالصفة التي هي عليها، (كيف يصح بالفعل ممن يتحدث عن نظريات الاستقراء والتجريب في القديم والحديث أن لا يذكر مسالك العلة من بين طرائق استقراء العلة، اللهم إلا إذا كان يجهل وجودها وقيمتها، وعندئذ كيف يجوز له دعوى الاستيعاب والاستقصاء؟ إذ يبدو أن معرفته بالدور العلمي الذي قام به العرب في إثراء الحضارة البشرية لا تتجاوز حدود الاعتراف بأنهم كانوا نقلة أمناء لبعض التراث الفلسفي والعلمي اليوناني إلى الفكر الأوروبي في العصر الوسيط)^(٢).

فيتضح بأن الصفة الصحيحة التي تثبت لعلم أصول الفقه هي واقعيتها التي تواكب تغيرات الواقع ومستجداته كما في مسلك (تحقيق المناط)، وليس ظرفيته، فلم يكن أئمة الفقه في (صياغتهم للأحكام الشرعية يتعاملون مع النصوص فحسب ليستخرجوا من تلك النصوص التي تتناول أجناس الأفعال بصفة مجردة أحكاماً تقوم على التجريد المطلق، ولا تربطها بأحداث الواقع رابطة، بل إن الأحداث الواقعة كانت عنصراً أساسياً في صياغة الأحكام الشرعية بمراعاة ظروفها وملاساتها والتبصر بأسبابها وعللها)^(٣)، ومن أهم مظاهر الواقعية في

(١) تجديد المنهج في تقويم التراث، طه عبد الرحمن، ص ١٠.

(٢) مسالك العلة وقواعد الاستقراء عند الأصوليين وجون ستوارت مل، محمود يعقوبي، ص ٢١٣.

(٣) مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، عبد المجيد عمر النجار، ص ١٦٩.

الفكر الأصولي بمختلف مدارسه (ما سلكه أغلب أئمة الفقه من اعتبار العرف أساساً من أسس التشريع، فما تعرف عليه القوم وألفوه من عاداتهم مما لا يخالف نصاً شرعياً صريحاً يصبح بعد التأمل فيه صورة من صور الحق المتمثل في الحكم الشرعي، ولذلك فإن الفقه الإسلامي اشتمل على كثير من عادات الأمم وأعرافها وأقرها الفقهاء صوراً للتعامل بين الناس وفق المقاصد الشرعية)^(١).

أما صفة الظرفية فهي ألصق بالكتابات العربية في تفسير نشأة علم أصول الفقه التي تظهر ظرفيتها بعدم قدرتها على التفكير خارج الأطر التي يحددها الفكر الغربي بهيمته الواسعة على الثقافة الإنسانية.

المطلب الثاني: حدود دعوى حرفية وظاهرية علم أصول الفقه

إن مناهج الاستنباط بالرأي طالها الانتقاد أيضاً رغم ما وقفنا عليه من مقاصدية هذه المناهج وسعيها الجاهد في الوصول إلى الإرادة التشريعية المفترضة للشارع الحكيم في محال الاجتهاد بالتمسك بمعاني التشريع التي تسمح طبيعتها المنضبطة بالبناء عليها تمسكاً يضارع استفادة هذه الإرادة من الرسوم والمباني. فانتقد القياس الأصولي وأصبح في بعض الأطروحات المعاصرة عاجزاً عن إنتاج الأحكام الشرعية بفعل الضبط المتتالي في شروطه والقيود المتراكمة على أركانه: الأصل، الفرع، العلة، الحكم، حتى (أصبح شيئاً فشيئاً يتسم بالسطحية والصورية وأصبح كثيراً من الأصوليين والفقهاء ينظرون إلى علل الأحكام على أنها تلك الأمارات الخارجية (الظاهرة المنضبطة) فحلت القرائن والمظاهر محل العلل الحقيقية للأحكام. وأصبحت هذه القرائن عندهم هي مناط الحكم وأساس التفريع والقياس. فبدل أن يجتهد المجتهد وفق ما فهمه من حكم ومقاصد ووفق ما يحقق المصلحة الشرعية ويدراً المفسدة صار يتعين عليه - وفق آلية القياس الصوري أن يجتهد وفق ما في القضية من تطابق صوري)^(٢).

(١) المرجع نفسه، ص ١٧٠.

(٢) أحمد الريسوني في حوار مع جمال باروت (الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحة)، ص ١٤٧.

وإذا ثبتت صورية القياس المدعاة فإن وفاء بحاجتنا التشريعية متعذرة (بما غشيه من التضييق انفعالاً بمعايير المنطق الصوري التي وردت على المسلمين مع الغزو الثقافي الأول الذي تأثر به المسلمون تأثراً لا يضارعه إلا تأثرنا اليوم بأنماط الفكر الحديث. ولعل تأثر الفكر الإسلامي المخلص - ولا أقول الخالص - بالفكر الغربي الآن أقل من تأثر الفكر الإسلامي المخلص قديماً بالفكر الغربي القديم)^(١)، والغريب في هذه الانتقادات تتوجه إلى مراكز القوة في القياس فتحاول إثبات أجنبيتها عن الفكر الأصولي وسلبيتها؛ فالقياس بالمعنى الأصولي وتحديداته التي تمثل معياراً صارماً لإعدام أي إمكانية للخطأ في إلحاق الأحكام بمنطقتها الشرعية لإصابة الإرادة التشريعية يقول عنه الترابي: (هذا النمط المتحفظ من القياس يقتصر على قياس حادثة محدودة على سابقة محدودة معينة ثبت فيها حكم بنص شرعي فيضيفون الحكم للحادثة المستجدة، ومثل هذا القياس المحدود ربما يصلح استكمالاً للأصول التفسيرية في تبين أحكام النكاح والآداب والشعائر. لكن المجالات الواسعة من الدين لا يكاد يجدي فيها إلا القياس الفطري الحر من تلك الشرائط المعقدة التي وضعها له مناطق الإغريق واقتبسها الفقهاء الذين عاشوا مرحلة ولع الفقه بالتعقيد الفني وولع الفقهاء بالضبط في الأحكام الذي اقتضاه حرصهم على الاستقرار والأمن خشية الاضطراب والاختلاف في عهود كثرت فيها الفتن وانعدمت ضوابط التشريع الجماعي الذي ينظمه السلطان)^(٢).

إن هذا القياس الحر الذي يتحدث عنه الترابي لا يكون منتجاً للأحكام الشرعية إلا إذا أجراه المجتهد المعصوم حينها فقط يكتسب المناعة من التوجهات غير الشرعية، أما إذا أجراه المجتهد في هذه الظروف التي يصدق عليها ما تصوره الجويني من فساد الزمان فهو ليس إلا التشريع بالهوى أو تبرير الأوضاع القائمة. كما أن ولع الفقهاء بالضبط لا يمكن التسليم باستمداده من المنطق الإغريقي بل هو مستمد من طبيعة التشريع ذاته ومن طبيعة التشريع الإسلامي التي تقوم على

(١) تجديد الفكر الإسلامي، حسن الترابي، ٨٢.

(٢) تجديد الفكر الإسلامي، حسن الترابي، ص ٨٢، ٨٣.

الضبط، فجهود الأصوليين في ذلك ماهي في الحقيقة إلا جهوداً لإدراك (الصفات المؤثرة في الأحكام على وجهها)^(١) الصحيح المضبوط.

أما ربط صرامة القياس الأصولي بالتأثر بمناطقة الإغريق فقد أثبت المتخصصون في ذلك أن القياس الأصولي والتمثيل الأرسططاليسي شيان مختلفان في طبيعة كل منهما فمن الثابت أن (المسلمين توصلوا إلى فكرة القياس قبل أن ينتقل إليهم المنطق الأرسططاليسي بكثير)^(٢)، فالطبيعة المنضبطة للقياس كما رسمها الأصوليين فكر إسلامي صرف، كما ينبغي أن نلاحظ أن الأصوليين لم يتفوقوا على شروط صحة القياس الأصولي خاصة فيما يتعلق بشروط العلة بل ذلك خاضع للاجتهاد الفردي عند من أسسوا معالم القياس، فقد انقسموا في هذه الشروط إلى قسمين:

١ - قسم يذهب إلى صحة القياس الأصولي إذا ما لاح بعض الشبه أي إذا كانت هناك صفات عرضية موجودة في الجزئين فنحكم بتشابههما. وهذا النوع من القياس ظني إلى أقصى حدود الظنية، ولا يمكن الاستناد عليه في البحث العلمي.

٢ - وقسم لا بد فيه من وجود العلة بين الأصل والفرع أي أن يكون بينهما رباط علي لا عرضي، وهذا القياس يستند إلى الاستقراء العلمي الحديث إلى قانون التعليل وقانون الاطراد في وقوع الحوادث، هذه هي علمية القياس التي سبق بها المسلمون الأوروبيين (بقرون طوال إلى التوصل إلى قوانين الاستقراء نفسها، لا عند حون استوارت مل فحسب بل وصلوا أيضاً إلى بعض الطرق التي وضعها علماء المنطق المحدثون)^(٣)، فأثبت الباحث علي سامي النشار بما لا يدع مجالاً للشك من أن (القياس الفقهي شيء آخر غير التمثيل الأرسططاليسي،

(١) القياس في الشرع الإسلامي، ابن تيمية، ص ٥٥، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ط ١، ١٩٨٠م.

(٢) مناهج البحث عند مفكري الإسلام، علي سامي النشار، ص ١١٢.

(٣) المرجع نفسه، ص ١١٤.

وأنه نتاج إسلامي خالص توصل إليه المسلمون^(١) بالنظر في نصوص التشريع، فانضباط القياس الأصولي مستمد من انضباط الشرع، ولا يمكن أن تكون فلسفة علماء المسلمين في تفسير النص التشريعي والمنهج العلمي المنطقي للاجتهاد بالرأي في استنباط الأحكام فيما فيه نص وفيما لا نص فيه متأثراً بشيء أجنبي عن الشرع، فلا جرم أن هذا العمل التشريعي الحيوي القائم على منهج علمي منطقي مشتق في أصوله ومقرراته وقواعده من معين التشريع نفسه، فكان ثمة تطابق بين التشريع الإسلامي في مفاهيمه وغاياته وبين علم أصول الفقه^(٢).

(١) المرجع نفسه، ص ١٣١.

(٢) بحوث مقارنة في الفقه وأصوله، فتحي الدريني، ١/٥١.

نقد الاجتهادات المعاصرة في علم أصول الفقه

لقد ظهرت الدعوة إلى تجديد العلوم بصفة عامة منذ زمن بعيد على يد رفاة الطهطاوي، الذي دعا إلى التجديد والاجتهاد ونبذ التقليد والاتباع، وكان ذلك واضحاً بصورة ملحوظة في مقالاته وكتبه^(١).

وكان أصول الفقه من بين العلوم الشرعية التي كثرت دعاوي تجديدها لاتصاله بمفاصل حاسمة في التعامل مع النصوص الشرعية. ويمكن إرجاع هذه الدعاوي إلى اتجاهين:

الأول: اتجاه يدعو إلى التجديد الذي تقتضيه طبيعة العلوم وستتها الكونية في التأثير بواقعها ومواكبتها للمتغيرات الجديدة، كالبحث في مصطلحات هذا العلم وطرق عرضه بما ييسر فهمه والإطلاع عليه لدراسة، وكذا تنقية مباحثه مما هو أجنبي عنه وتهذيب تقسيمات مباحثه وفروعها حسب ما تقتضيه الأساليب المنظمة لدراسة العلوم، ففي ذلك محاولة للربط الوثيق بين علم أصول الفقه والعلوم الأخرى لتحقيق الاستفادة من مناهج العلوم الأخرى حيث يدعو إلى الاستفادة من مناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية والدراسات اللغوية الجديدة كعلم الدلالة^(٢).

(١) مقدمة تحقيق رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ت: الشيخ علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، ٢٠/١، عالم الكتب، ط١، ١٩٩٩م.

(٢) مقدمة تحقيق رفع الحاجب عن متن ابن الحاجب، ٢٢/١.

وهذا الاتجاه من التجديد لا يعتبر وليد العصر الحديث فحسب بل يمتد إلى الماضي، فالغزالي (ت ٥٠٥هـ) رحمه الله في (المستصفى) و(شفاء الغليل) كانت له إشارات تدل على ضرورة إعادة النظر في طرف من قضايا هذا العلم، ونبه الشاطبي في موافقاته إلى أن علم أصول الفقه في عصره قد حوى مسائل ليست منه وأن الركن الثاني من أركان هذا العلم (مقاصد الشريعة) لم يلق من الأصوليين الاهتمام الذي يليق به.

الثاني: اتجاه يدعو إلى استبدال قواعد هذا العلم انطلاقاً من الدعوتين السابقتين (ظرفية وحرفية القواعد الأصولية)، فينتجه بالبحث عن قواعد جديدة تسيطر عليها الأبعاد المقاصدية للتشريع الإسلامي، وهو ما يعني التبشير بوظيفة جديدة للمقاصد في قواعد هذا العلم خارج الحدود التي وجدت عليها في الفكر الأصولي القديم.

وهذا الاتجاه ينطلق من مقدمات مغلوطة، منها عدم ثبوت الدعوتين السابقتين في علم أصول الفقه كما أثبت ذلك سابقاً، ومنها القصور في استيعاب مكانة المقاصد في الفكر الأصولي القديم وذلك يرجع إلى عدم التخصص في هذا العلم والإحاطة بمباحثه وكذا الاكتفاء بمقاربات طفيفة لمناهج الاستدلال على اختلافها الذي يقابله تعدد المدارس الأصولية وتعاقب التطورات عليها، فغير المتخصص أبعد ما يكون عن استيعاب هذه المكانة فضلاً عن نقدها، فيصدق عليهم قول الغزالي رحمه الله: (فأما من سولت له نفسه درك البغية بمجرد المشاهدة والمطالعة معتلاً بالنظر الأول والخاطر السابق، والفكرة الأولى، مع تقسيم الخواطر واضطراب الفكر والتساهل في البحث والتنقيب، والانفكاك عن الجد والتشمير، فاحكم عليه بأنه مغرور مغبون، وأخلق به أن يكون من الذين ﴿لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾^{(١)(٢)}).

وفيما يلي أدرس الوظيفة المفترضة للمقاصد كما يدعيها أصحاب هذا

(١) البقرة، الآية: ٧٨.

(٢) شفاء الغليل، الغزالي، ص ٨.

الاتجاه مع تعيين مدى الجدة فيها ومدى تقيدها بالحدود الطبيعية والشرعية في البناء على المقصد في التشريع، مع الوقوف على أسباب الانحراف في هذه التصورات من خلال الفرعين التاليين:

الفرع الأول: نقد الوظيفة المفترضة للمقاصد في علم أصول الفقه

إن محاولة تثبيت طغيان الشكلية والفهم الحرفي للنصوص في الفكر الأصولي القديم قد أوقعت أصحابها في تناقض كبير مع طبيعة دعوتهم والبديل الذي يطرحونه لعلم أصول الفقه القديم، فعند بحثهم عن هذا البديل الذي يستدرك ما حاولوا إثباته في علم أصول الفقه من حرفية وظرفية، اكتشفوا أن القدرة على هدم كل شيء لا تنهض بذاتها دليلاً كافياً على البناء وامتلاك الحقيقة البديلة^(١)، إذ ما يقدمونه من بديل لحضور المقاصد في القواعد الأصولية لا يخرج عن أن يكون ذات الحضور الذي تمتعت به في الفكر الأصولي القديم مع اختلاف المصطلحات طبعاً، كما في تسمية الترابي المصالح المرسله والاستحسان بـ (القياس الواسع) فالمعنى الذي قدمه للقياس الواسع باعتباره من ضروب التجديد في أصول الفقه تعبر عنه هذه المصادر بدقة أزيد مما عرضه الترابي نفسه^(٢).

أما البديل الذي خرج عن حدود حضور المقاصد في الفكر الأصولي القديم والذي يمكنه أن يعوض حرفية وظاهرية القواعد الأصولية المدعاة بخلق منظومة مفترضة تسيطر عليها مقاصد التشريع يمكنها أن تعطي حجماً مضاعفاً للدور التشريعي للمقصد، فإن هذا الحجم المضاعف للمقصد ترفضه طبيعة التشريع وطبيعة المقصد ذاته.

لذلك فالمبادلة العوضية التي يمكن أن تقع بين علم أصول الفقه وعلم المقاصد التي يبشرون بها متعذرة الحدوث، فهم يتحدثون عن المقاصد وكأنهم يتحدثون عن مكتشف جديد، فالغبطة بهذا العلم - مقاصد الشريعة - (الذي ينصب

(١) الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، عبد المجيد الصغير، ٢٧.

(٢) انظر استيعاب المصالح المرسله والاستحسان للقياس الواسع الذي دعى له الترابي.

على الكليات دون الجزئيات ويعني بالقطعيات بدل الظنيات، والذي ينقذ من الهاوية^(١) كانت قاسماً مشتركاً بين الكثير ممن أعطى لمبحث المقاصد عناية خاصة من فحول الأصوليين، لكن الغبطة بهذا العلم لم تدفعهم تصور وظيفة تتعارض مع إمكانيته الكشفية على الإرادة التشريعية في محال الاجتهاد، فلم يستسيغوا تجاوز صرامة وانضباط القواعد الأصولية لأن تجاوز هذه الصرامة وهذا الضبط هو عين تجاوز الإرادة التشريعية المبحوث عنها.

فصرامة وانضباط القواعد الأصولية هما عنصر قوته وأثره في حماية التشريع الإسلامي من أن يكون مطية للأهواء والميول التي قد تلتبس بفكرة مقاصد التشريع أو الإرادة التشريعية المفترضة للشارع الحكيم في النوازل الجديدة.

لذلك فإن حضور مقاصد التشريع في المنظومة الأصولية السلفية لم يخرج عن حدود العلاقة الطبيعية بين النص التشريعي والإرادة التشريعية (المقاصد) في الفكر التشريعي الإنساني بصفة عامة.

فالبحث عن إرادة الشارع المفترضة لو أنه عرض لمحل الاجتهاد في القانون الوضعي بمختلف مدارسه لن يسفر عن نتيجة تناقض مدلول النصوص التشريعية الجزئية رغم ما يتمتع به المجتهد في القانون الوضعي من حرية كبيرة في تفسير النصوص^(٢)، لذلك فالأبحاث التي تدعو إلى (إعادة بناء الهيكل المقاصدي وفق المنهج البنيوي للقرآن الكريم)^(٣) إذا التزمت بالضوابط الموضوعية اللازمة لإدراك المقصد الشرعي فإنها لن تخرج عن عموم ما أثبتته السابقون في ذلك، لأن أصول الفقه إنما معناها استقرار كليات الأدلة حتى تكون عند المجتهد نصب عين وعند الطالب سهولة الملتمس^(٤)، ومهما تعمقنا وأوغلنا بالاستقراء فإنه لن

(١) الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، الصغير، ص ٤٤٧.

(٢) أصول القانون، عبد المنعم فرج الصدة، ص ٢٧٤ وما يليها، بيروت، دار النهضة العربية، د. ت.

(٣) المقاصد الكلية والاجتهاد المعاصر، محمد حسن جابر، ص ١٢.

(٤) الاعتصام، للشاطبي، ٣٨/١.

ينتج وظيفة أخرى للمقصد خارج حدود الأداء التشريعي له كما رسمها له الفكر الأصولي بمختلف مذاهبه، وغاية ما يمكن أن يكشفه الاستقراء من جديد هو التدقيق في تراتبية مقاصد الشريعة وبسط بعض ملامحها المجملة عند القدماء كالتدقيق في ضابط تقدم كلية الدين على النفس حال التزاحم، فإن استفادة ذلك من أعيان الأحكام المنصوصة ما زال يحتاج إلى الضبط كما سبق أن بينت.

الفرع الثاني: أسباب التباس الأداء التشريعي للمقصد

إن هذه الأحكام الجزافية على حدود الأداء التشريعي للمقصد في الفكر الأصولي، التي تظهر في الكتابات العربية المعاصرة، وهذه التصورات الخاطئة عن التوظيفات الممكنة للمقاصد في محال الاجتهاد تستمد وجودها من قصور البحث العلمي المتخصص في أصول الفقه عن رسم حدود هذا الأداء بحصر البحث عنه في (المصالح المرسله) أو (مسالك العلة).

وهذا القصور يرتد بشكل آلي إلى ظاهرة ثبات المنهجية في الممارسة البحثية؛ فإن الكثير من البحوث العلمية المنتجة في هذا المحل (حدود الأداء التشريعي للمقصد في الفكر الأصولي الإسلامي) جاءت مجرد صور (في المناهج، والنتائج، واللغة) ل نماذج من البحث قامت منذ عشرات السنين، وعملية الاستسناخ هذه تأتي في كثير من الأحيان بصورة مشوهة لا تزيدنا إلا تيهاً وافتناناً بالأصل. لتتحول الغاية من البحث العلمي بصورة فعلية - حتى وإن لم نكاشف بها أنفسنا - هي مدى الاقتراب من لغة ومنهج ونتيجة الماضي، وهو ما يمثل محاصرة كبرى لهدف البحث العلمي الذي كان ينبغي أن يتساق مع تطلعات وانشغالات جماهير الأمة الإسلامية.

إن ثبات المنهج كظاهرة مرضية طغت على البحث المقاصدي يمكن رصدها على مستويين هما مستوى الوصف والتحليل للمباحث التقليدية لعلم المقاصد أو مستوى الإضافة والتجديد الذي تجسد من خلال بعض الاجتهادات التي حاولت اجتياز الهدف التقليدي للبحث في المقاصد (التمثل في إبراز حجية المقاصد ومكانتها في الاجتهاد) من خلال السعي لتوظيف المقاصد توظيفاً تشريعياً

بالاحتكام إليها في بعض محال الخلاف أو باتخاذ مدلولاتها قرائن وأمارات تعتبر في محال الاجتهاد. فحتى هذا المستوى مستوى الإضافة والتجديد جاء مكتنزاً بظاهرة ثبات المنهج، لذلك لم يسفر عن شيء ذا بال في الفكر التشريعي الإسلامي وإذا استمر البحث المقاصدي على هذا النمط فإن فكرة المقاصد ستؤول إلى ما آل إليه علم أصول الفقه من عزلة متناهية عن حاجة المجتمع وتطوراته، (وكم هي تلك الأفكار القيمة السامية التي لا يكون لها وجود إلا في الأذهان بسبب من عقم منهجي في تحويلها إلى واقع معاش، وذلك هو شأن المدن الفاضلة والمثل العليا التي تغنت بها فلسفات ومذاهب وأديان كثيرة، ولكنها لم تتحول إلى واقع حضاري بسبب من خلل في منهج التحويل في أغلب الأحوال)^(١) فقيمة المقاصد الشرعية في الاجتهاد وما يمكن أن تحدثه من أثر في اتجاهات الأحكام الشرعية تكاد تكون مسلمة عند الباحثين في العلوم الإسلامية الذين تفننوا في الدفاع عنها دون أن يتمكنوا من إحداث هذا الأثر التشريعي للمقاصد بسبب الثبات على المنهج القديم للبحث المقاصدي هذا المنهج الذي تأثرت إمكانية إنتاجه في البحث العلمي بالتحويلات السريعة في الحياة الإنسانية، بل نستطيع أن نجزم بأن هذه الإمكانية تتجه إلى الزوال، فالظروف والملابسات والأطر التي صيغت فيها لغة وأهداف ونتائج وقواعد هذا المنهج قد تغيرت تماماً مما يستلزم تغير بنية المنهج حتى يتساق مع كل هذه التغيرات.

وقد تجلّى الثبات على المنهج القديم في البحث المقاصدي على هذه المستويات:

أولاً: الثبات على مستوى الإشكاليات المدروسة

يفترض أن الإشكال العلمي في أي بحث يضبط بمدى تدرجه الإشكالي في العلم المبحوث فيه، وبما يمكن أن يزيله من عوائق معرفية في ذلك العلم يمكن

(١) عوامل الشهود الحضاري، عبد المجيد عمر النجار، ص ٤٠، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط: ١ سنة ١٩٩٩م.

أن تقوم بسبب التطور الحاصل في حياة المجتمع البشري، ومقاصد الشريعة باعتبارها علماً أو مبحثاً أصولياً تشهد تراجعاً كبيراً في التدرج الإشكالي.

فالشاطبي رحمه الله قد أزاح الكثير من الإشكاليات المعرفية والعوائق العلمية المحيطة بجزئيات مقاصد الشريعة، وكمثال على ذلك جزئية مسالك الكشف عن المقاصد. الشاطبي رحمه الله بحثها وحصرها في مسالك محددة، فمسلمة التدرج الإشكالي في البحث العلمي تقتضي أن مرحلة تحليل ووصف ونقد هذه المسالك عند الشاطبي أو غيره من العلماء يجب أن لا تأخذ أكثر من حجمها وزمنها، فالبحوث المقاصدية المعاصرة ما زالت تدرس هذه المسالك عند الشاطبي بهدف العرض والتعريف في استطراد لا نلمح فيه أي بعد لتقصيد البحث المقاصدي، في حين أن الإشكال المنطقي الذي ينبغي أن يعالجه البحث المقاصدي المعاصر وفق معيار التدرج الإشكالي في هذه الجزئية هو البحث في مدى انحصار تلك المسالك ومدى صحة قيام كل واحد منها مسلكاً مستقلاً لرصد التداخل المحتمل بينها... وكذا البحث في تطبيق هذه المسالك على كل النصوص الشرعية لبناء الشبكة المقاصدية وإحداث كشف في بعض التقاطعات الدقيقة التي تناولها البحث المقاصدي في عصوره الماضية وفق ما اقتضته الحاجة إلى هذا النوع من المعرفة، ومسالك الكشف عن المقاصد هي مجرد مثال للتوضيح، وإلا فإن أغلب المسائل المقاصدية المبحوثة في الدراسات الحديثة المتعلقة بحدود الأداء التشريعي للمقصد تشاركها جنس الوصف المتمثل في الإغراق في الثبات والطواف حول الإشكاليات القديمة في علم المقاصد هذا إن لم يتخذ بعضها منحى تراجعياً ليتنقل من سلبية الثبات إلى سلبية مركبة تتجه بأداة البحث إلى تحقيق المحققات، مثل البحوث التي ما زالت تطوف حول حجية المقاصد، أو مذاهب العلماء في التعليل... في حين أن هذه المحال من المقاصد قد طوقتها الكتابات المقاصدية القديمة والمعاصرة بالبحث والتحقيق.

إن هذه الظاهرة الشائعة في البحوث المقاصدية لا تنفي أن هناك بعض البحوث التي جاءت إشكالياتها بصورة متدرجة ومنسجمة مع مسيرة البحث المقاصدي، لكن هذه البحوث بسبب قلتها لم ترق لتكون اتجاهاً عاماً في البحث

المقاصدي، لذلك فإن البحث المقاصدي مهدد اليوم أكثر من أي وقت مضى بالجمود الذي رافقه في بداياته الأولى، فلا بد من التحكم العلمي في الإشكاليات المدروسة في هذا العلم وتوجيهها نحو الحاجة التشريعية للأمة الإسلامية، وذلك يعد من أبرز التحديات المطروحة على علماء وباحثي الأمة الإسلامية.

واستناداً إلى هذا الثبات على هذا المستوى الجوهري في البحث العلمي فإن الدراسات المقاصدية و(الدراسات الأصولية المعاصرة جمدت على التكرار والاجترار ولم تعد صالحة لتقديم المنهج الذي يكفل للاجتهد حيوية وقوة وقدرة على مواجهة المشكلات بأسلوب علمي عملي)^(١).

ثانياً: الثبات على مستوى القواعد العلمية والأسس المعرفية

إن القواعد العلمية والأسس المعرفية التي استخدمها الرواد الأوائل في علم المقاصد والتي أنتجت هذه الحصيلة العلمية من الاجتهادات الفذة، هذه القواعد لم تلق أي تطوير أو إضافة فيما توالى من عصور، بل إن الثبات لم يكن على مستوى القواعد فقط بل تجاوزها إلى الثبات على مستويات تطبيق هذه القواعد، وهو ما يجسد النزعة التقليدية في أسوأ مراتبها. لذلك فإن البحث العلمي و(الدراسة الأصولية منذ القرن السادس لم تقدم جديداً باستثناء ما قام به الشاطبي. والدراسات المعاصرة في الأصول، على جدواها قدمت مادة يمكن توفرها في الكتب القديمة، فهذه الدراسات صياغة جديدة لآراء غير جديدة، ومن ثم كان التفاوت بينها في الشكل لا في المضمون، وفي التعبير والكم لا في التفكير والكيف)^(٢).

ومن الأمثلة البارزة للدلالة على الثبات على مستوى القواعد العلمية وحيز تطبيقها، قاعدة أو منهج (الاستقراء). فإنه بقي تقريباً بمضمونه وتطبيقاته ثابتاً على الصورة التي أبدعها الإمام الشاطبي، وإذا كان الثبات على معالم الاستقراء كما أسسها الإمام الشاطبي يبدو مستساغاً إلى حد ما استناداً إلى طبيعة التفكير

(١) نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه محمد دسوقي، ١/ ٤٦٠.

(٢) المرجع السابق، ١/ ٤٦١.

العلمي للإمام الشاطبي فإن مجال تطبيق الاستقراء يجب أن يأخذ نطاقاً أوسع، لأن المنطق العلمي يقتضي أن يتناسب هذا المجال مع الحاجة التشريعية للأمة الإسلامية خاصة وأن الشاطبي لم يكن حريصاً على تطبيق الاستقراء بقدر ما كان حريصاً على إظهار المعالم المنهجية له. بل حتى مشكلات الاستقراء (المشكلة المنطقية، والمشكلة النفسية)^(١) التي واجهته وطعنت في كونه دليلاً برهانياً، والتي قامت بعد عصر الإمام الشاطبي لم تلق عند الباحثين في المقاصد وفي العلوم الإسلامية عموماً أدنى اهتمام رغم أن فكرة المقاصد تقوم أساساً على الاستقراء.

كما أن حيز تطبيق الاستقراء لم يتسع بالقدر الكافي على ما تركه الشاطبي، فإذا كان (الإمام الشاطبي رحمه الله استطاع استقراء تعاليم الشريعة في المجالات المتعددة أن ينتهي إلى تحديد المقاصد بحماية الكليات الخمس والضرورات الخمس، فإن ذلك لا يعدو أن يكون اجتهاداً.. ويبقى الباب مفتوحاً لمزيد من الاجتهاد والاكتشاف لآفاق أخرى في المقاصد في ضوء التطورات الاجتماعية وضمور وغياب بعض المعاني التي تقصد الشريعة إلى تحقيقها، حفظاً لمصالح العباد، أو على الأقل محاولة إعادة قراءة هذه المقاصد في ضوء المصطلحات والمفاهيم الجديدة)^(٢).

ثالثاً: الثبات على مستوى اللغة وتقنيات التعبير

ويتجلى الثبات على هذا المستوى في نقاط عدة نذكر منها:

١ - استمرار التمثيل لجزئيات المقاصد بأمثلة مية لم يعد لها حضور يذكر في حياتنا المعاصرة خاصة في أحكام المعاملات، وهو ما يمثل عجزاً كبيراً في ربط هذا العلم بالواقع وتفرغاً مباشراً للأداء الوظيفي لعملية التمثيل في الأسلوب البياني ذلك أن (الغرض من عرض الأمثلة في الكتب الفقهية هو توضيح المسائل وتقريبها لأذهان المتعلمين بما يعرفونه ويدركونه ويقع تحت أنظارهم وحواسهم

(١) الاستقراء في مناهج النظر الإسلامي، إسلامية المعرفة، يونس صوالحي، ص ٨٢.

(٢) الاجتهاد المقاصدي، نور الدين الخادمي، ٢٦/١.

وفي مجتمعاتهم^(١) وليس في مجتمعات تفصلنا بينها قرون وقرون، خاصة وأن المقاصد يراد لها الحضور القوي في الاجتهاد المعاصر.

٢ - الاستطراد في التعريفات وشروحها ومحتجزاتها. ويزداد هذا الإشكال عمقاً مع وضوح المعرف من خلال المعنى المتبادر منه. وهو ما يمثل استفاداً مسبقاً لطاقة الباحث والبحث معاً (فالتعمق والإيغال في عرض تعريفات الأقدمين، وإعادة كل ما كتب عنها من نقد أو إضافة عبر القرون والدراسات الماضية يجعل البحث خاملاً يفقد حيويته ويرغم القارئ على تجاوزه والانصراف عنه)^(٢) لذلك فإن المعيار الكمي في ميدان البحث العلمي بمختلف تخصصاته يشهد ضموراً كبيراً على مستوى الدوائر العلمية الفاعلة التي تسعى لتجريد البحث العلمي من طابع التجميع والتراكمية وحماية بنيته من النمو الاستعراضي الذي لم يعد له دور معرفي أمام مكتشفات العصر الحديث التي يأتي على رأسها الحاسوب وملحقاته (شبكة المعلومات العالمية والأقراص المضغوطة).

٣ - الثبات على المصطلحات القديمة لعلم المقاصد والذهول عن التطور الدلالي للكثير من مصطلحات هذا العلم مثل مصطلح (المصلحة) ومنعكساته النفسية الحالية التي تختلف تماماً عن منعكساته التي رافقت وضعه في علم مقاصد الشريعة لأن هذا المصطلح قد تعاقبت عليه تطورات عدة في الفكر الإنساني وحتى الفكر الإسلامي مما يجعل وفاء هذا المصطلح بالدلالة الكاملة والدقيقة التي قصدتها واضعوه منه في الإطلاقات الحالية له أمراً مستبعداً أمام تأثيرات التحولات الكبرى في الحياة الإنسانية على مدلولات الألفاظ. وعلاقة مقاصد الشريعة كعلم بمصطلحاته لا تخرج عن الإطار العام لعلاقة المعرفة بالحياة هذه العلاقة التي تتسم بخاصية التأثير والتأثر المتبادل.

لذلك فإن تجديد مصطلحات أصول الفقه خاصة (المصلحة) و(الاستحسان) من أكبر التحديات التي تواجه العلماء اليوم لنقل معنى الاستحسان إلى لغة العصر

(١) منهج البحث في الفقه الإسلامي، ص ١٥٨، عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، المكتبة المكية، دار ابن حزم، ط: ١، ١٩٩٦م.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٥٤.

فما يتضمنه الاستحسان من معنى تشريعي لا يعبر عنه لفظه المندر

رابعاً: الثبات على مستوى الأهداف والنتائج

إن دراسة العلوم مهما كانت طبيعتها لا ينبغي أن تنعزل عن الحاجة الإنسانية الآنية والمستقبلية إذا كانت الإمكانية العقلية للباحثين في العلوم تسمح بالتطلع للحاجة المستقبلية لمجتمعاتهم، وعلى هذا المستوى من الكفاءة كان الرواد الأوائل الذين تصدروا الاجتهاد، (وكان من آثار هذه الكفاءة العلمية الأصولية أن استطاعوا وضع الحلول الشرعية السليمة للمشكلات والتطور الاجتماعي الكبير الذي لم يكن للمسلمين به سابق عهد قبل الفتوحات الإسلامية إذ كانت اجتهاداتهم وفتاواهم مبنية على ملاحظة قواعد متبعة^(١)، ولا شك أن من بين هذه القواعد استحضار الأهداف والغايات من البحث والاجتهاد وعدم الذهول عنها حتى تأتي النتائج لتسد الفراغات التشريعية القائمة والتي تتناسب في أشكالها وتطوراتها مع تحولات المجتمع. أما البحث المقاصدي اليوم فإنه يتجاهل هذه التحولات الواقعة في المجتمعات الإسلامية بعدم تمكنه من الانعتاق من الأهداف التقليدية للبحث المقاصدي من خلال سيطرة هدف الوصف والتحليل للكتابات الموروثة في المقاصد، ويتجذر هذا الهدف بطريقة تسلسلية فيتحول إلى وصف وتحليل الكتابات التي درست الكتابات الموروثة في المقاصد.

لذلك فلا بد من صياغة جديدة لأهداف البحث المقاصدي تستبعد المسائل المدروسة في هذا العلم من دائرة البحث والنظر وتسعى إلى الفصل بين الإشكاليات المدروسة وغير المدروسة بل وتصنف ما لم يدرس منه مرتباً مع ارتباطاته بالواقع التشريعي وما يمكن أن يتركه فيه من أثر. واستحضار هذا البعد الواقعي والعملي لأداة البحث العلمي لم يكن غائباً عن البحوث المقاصدية أو الأصولية الرائدة في الفكر الإسلامي الأصيل، فالشاطبي رحمه الله يقرر أن (كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبغي عليها فروع فقهية أو آداب شرعية، أو لا

(١) الفكر الأصولي، عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان ص ٣٧.

تكون عوناً على ذلك فوضعها في أصول الفقه عارية^(١). فأصول الفقه موضوعه هو الواقع البشري وحاجته التشريعية على أن الثبات على مستوى الأهداف والنتائج هو نتيجة حتمية للثبات على مستوى الإشكاليات والقواعد العلمية والأسس المعرفية.

أمام هذه الظواهر السلبية التي تقلل من فاعلية البحث العلمي في مقاصد الشريعة، من تحديد الأداء التشريعي للمقصد في الفكر الأصولي المرتبط بأي محاولة تجديدية، فإن بعث منهج جديد في البحث المقاصدي أصبح يمثل أكثر من ضرورة، ولا غرابة في ذلك فإن دعوى التجديد والمراجعة للمناهج في مختلف العلوم أصبحت تطرح نفسها بإلحاح شديد أمام ظاهرة العقم المنهجي التي عزلت العلوم الإنسانية على وجه الخصوص عن مواكبة الواقع ومتغيراته، والعلوم الإسلامية ليست بمعزل عن هذا العقم المنهجي (فالواقع لا يجد في الفكر الإسلامي ولا في واقع الدراسات والعلوم الإسلامية غناء لحاجته وتحدياته، بل لعله يجد في حالة الفكر الإسلامي المحدودة المتدهورة مصدراً لمزيد من الحيرة والخرج والتمزق، بين رؤية عامة غائمة يؤمن بها ولا يجد لها بديلاً، وبين مادة وفكر مختلط مشوش جامد عاجز لا وسيلة له إلا التقليد وعيش العالة على فكر الآخرين وإنتاجهم)^(٢).

والمنهج الجديد الذي نتطلع إليه في البحث في مقاصد الشريعة يجب أن يكون من طبيعة المقاصد ويتأثر ببعدها الغائي ويستحضره في أبسط خطواته لأن (المنهج العلمي في بحث أي مادة يجب أن يكون مشتقاً من طبيعة المادة المدروسة، ولا جرم أن المادة المدروسة هنا هي التشريع لاستنباط الأحكام منه نصاً وروحاً ومقصداً باعتبار أن أحكام التشريع ليست نصوصاً لغوية تفهم على أساس من قواعد النحو أساليب البيان فحسب، بل هي قبل كل شيء تمثل إرادة

(١) الموافقات، الشاطبي، ٤٢/١، ط دار الفكر.

(٢) أزمة العقل المسلم، عبد الحميد أحمد أبو سليمان، ص ١٥٠، الجزائر، دار الهدى، ط ٢، ١٩٩٢م.

الشارع من التشريع^(١) فيجب أن يتطبع منهج البحث في مقاصد الشريعة بإرادتنا من البحث في هذا العلم. هذه الإرادة التي ينبغي أن تصاغ بوضوح ودقة خاصة في هذه المرحلة الحرجة التي يمر بها علم مقاصد الشريعة والتي تتسم بالانتظار الطويل لوفاء هذا العلم بما علق عليه من آمال في تسديد الاجتهاد الفقهي المعاصر.

(١) المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، فتحي الدريني.

رَفْعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

الفصل الثاني

أثر ضوابط المقاصد في تقويم الاجتهاد في فروع الفقه

تمهيد:

انطلاقاً من التصورات المغلوطة التي تؤكد أن القدماء من الأصوليين والفقهاء لم يعطوا العناية الكاملة في مستندات الاستدلال لاستنباط الأحكام الشرعية للنوازل الجديدة، فإن بعض الاجتهادات المعاصرة في فروع الفقه الإسلامي التي تحاول أن تعطي لمقاصد التشريع دلالات معينة في محل الاجتهاد جاءت متحررة من الضوابط الشرعية لاعتبار هذه الدلالة في محل الاجتهاد كما تأصلت في الفكر الأصولي الإسلامي.

وافتراد هذه الضوابط هو مظنة للشبهة في اندراج نتيجة الاجتهاد في الفتاوى المعاصرة في تبرير الأوضاع القائمة وإضفاء طابع الشرعية عليها بالاحتواء بمظلة المقاصد من دلالات القواطع من النصوص.

لذلك جاء هذا الفصل ليشير إلى التوظيفات المتناقضة للدلالة الواحدة للمقصد التشريعي في نفي الحكم أو إثباته في نصوص بعض الفتاوى المعاصرة؛ ليحصل التنبيه إلى مظاهر التجاوزات في الغفلة عن ضوابط اعتبار المقاصد في محال الاجتهاد. مع الإشارة إلى الضبط الذي سلكه السابقون في ضبط المستند المقاصدي عند النظر في المستجدات ومدى احترازهم في صياغة نص الفتوى

حتى لا تحمل على غير محاملها أو تكون سنداً لأي توظيف لا يتناسب مع أحكام التشريع الإسلامي.

وقد جاء هذا الفصل في مبحثين هما :

المبحث الأول: أهمية انضباط المستند المقاصدي في نص الفتوى.

المبحث الأول: التوظيفات المتناقضة لدلالة المقصد في الفتاوى المعاصرة

وفيما يلي هذه المباحث مفصلة :

المبحث الأول:

أهمية انضباط المستند المقاصدي في نص الفتوى

يعد فقه النوازل من أبرز جهود العلماء المتأخرين المهتمين بالفتوى بتجسيده الترابط الوثيق بين الفتوى وواقع الناس، وقد كان هذا الفقه قديماً من الأسباب التي أثرت في ثراء الفقه الإسلامي واحتوائه لأبسط مشكلات الإنسان.

أما في نوازل الاجتهاد الجديدة التي تملأ حياة المسلمين فيفترض أن تؤثر في الفقه كما أثر جنسها سابقاً، لكن هذا لم يحدث للاضطراب الكبير في البناء على الدلالة المقصدية الواحدة في هذه النوازل، سواء كانت هذه النوازل سياسية (حرب الخليج، قضية فلسطين، علاقة المسلمين بغيرهم ...)، الإضرابات ومظاهر الاحتجاج) أو اجتماعية (الاستنساخ، نكاح المتعة، الإجهاض، ...)، أو اقتصادية (المشتبهات الربوية، مقاطعة بضائع معينة ...)، أو الطبية (استئجار الأرحام، زراعة الأعضاء الجنسية ...) فإن الباحث في الاجتهادات في هذه النوازل يرتطم بسيل من الفتاوى والاجتهادات المتناقضة في النفي والإثبات للحكم الشرعي، بالإيحاء بدخول نتيجة الفتوى في تراتبية المقاصد التي ما زالت بعض مداراتها ملتحفة بشيء من الغموض، أما إذا كانت قواطع تراتبية المقاصد لا تتقبل احتواء الفتوى ودخولها تحت نظامها، فإن الإيحاء الالتزامي بالشرع قد ينتقل حينها لاكتساب صفة الشرعية من خلال الإيحاء بالالتزام بقوالب المنظومة الأصولية السلفية بتخريج نتيجة الفتوى على ظاهر من ظواهرها.

فهذا الانتقال من الظواهر إلى المقاصد أو من المقاصد إلى الظواهر؛ لا

يعني فيما يعنيه إلا تحكيم الواقع على الفقه وليس العكس، صحيح (أن هذا الفقه المستنبط من الأدلة الشرعية، كثر فيه الخلاف بين المجتهدين باختلاف مداركهم وأنظارهم خلافاً لا بد من وقوعه... واتسع ذلك في الملة اتساعاً عظيماً^(١))؛ لكن ليس بالقدر الذي تأخذ فيه الفتوى اتجاهات عكسية تفرضها ضغوط آنية أو ميول ذاتية تتشكل في قوالبها المتغيرة بدرجة تلك الضغوط أو قوة تلك الميول... فهذه الفوضى المعاصرة في التعامل مع نوازل العصر لا يبررها سوى تجرد الفتاوى من الضوابط الشرعية لاعتبار دلالة المقصد في محل الاجتهاد.

فالغفلة المقصودة أو غير المقصودة التي يتلبس بها المجتهد عن ضوابط اعتبار المقاصد في محال الاجتهاد هي التي تجعل نص الفتوى يحمل مصادمة ظاهرة بين قاطع من قواطع الشريعة وما توهم المفتي أنه مقصد تشريعي في ذلك المحل إذ عمل هذه الضوابط لا يبتدىء حال المقارنة بين الداليتين - كما يفعل البعض - بل يسبق هذه المرحلة ويرافق عملية تعيين المقصد التشريعي وتبين صفاته فيقلل من إمكانية الخطأ في تعيين المقاصد التشريعية من المقاصد المتوهمه حتى لا تقع المصادمة بين دلالة ما هو ليس بمقصد تشريعي أو مقصد متوهم وبين دلالة النصوص، ولعل مزاحمة هذه المقاصد المتوهمه لدلالة النصوص في بعض المحاولات الاجتهادية القاصرة هو الذي جعل بعض الفقهاء قديماً يزهدون في فكرة المقاصد سداً لذريعة تعطيل النصوص.

ويستمر عمل هذه الضوابط في تعيين المناط الفعلي للمقصد حتى لا يوظف المقصد في غير محله فيعطل النص كما هو حال الفقيه الذي توهم أن تطبيق النص الجزئي يؤدي إلى تعطيل المقصد الشرعي الكلي، فأبطل الترتيب المنصوص بخصال الكفارة تمسكاً بكلي الزجر، فعمل هذه الضوابط في هذا المحل يكشف عن المصادمات المتوهمه بين دلالة المقصد التشريعي ودلالة النصوص.

أما الاستناد إلى دلالة المقصد مع التحرر من كل ضوابطها أو التحرر من

(١) المقدمة، ابن خلدون، ص ٢٤٨، ت: درويش الجويدي، بيروت، المكتبة العصرية،

أحدها على سبيل الاختيار فهو دلالة صريحة على أن الحكم الذي تحمله الفتوى هو حكم المجتهد وليس حكم المشرع، لأثره في التحكم في صياغة ذلك الحكم بدل الكشف عنه، ومعلوم أن العقل البشري غالباً (مستهوى تحت تأثير المنافع العاجلة الموقوتة، غير متبصر بمآلاتها، أو يكون مأخوذاً بهوى أياً كان لونه، أو مهيمناً عليه بعصبية إقليمية أو بعنصرية رعناء مسرفة... أو غير ذلك من المنازع التي تفسد على العقل النظر المتوازن الصحيح، وتحول دون تمكينه من أداء ما أعد الله له من وظائف تقوم على أصول التعقل الإنساني^(١).

لذلك فإن هذا الانفلات من ضبط الدلالة المقصدية في الفتاوى المعاصرة من شأنه أن يحول الفقه الإسلامي إلى مجرد مظهر من مظاهر الإرادة الإنسانية المتغيرة بما يثيرها من نوازع أو أهواء أو ميول وضغوط وليس فقهاً يستند إلى أصول تشريعية سماوية مستقرة في كتاب الله وسنة رسوله.

فأحكام التشريع الإسلامي مع انتفاء النهاية عنها صادرة عن (قواعد مضبوطة)^(٢) كما يقول الجويني رحمه الله.

ومن بين الصور التي تبين التزام الضبط في فتاوى النوازل الجديدة عند سلفنا أذكر فتوى من القرن الثامن الهجري للقاضي أبي عمر بن منظور المالكي^(٣) في فقه السياسة الشرعية، وتحديدًا في مدى جواز ما يفرضه الحاكم من غرامات على الرعية إذا احتاج بيت المال لذلك. فرغم أن هذا المحلل الفقهي فيه قدر كبير متروك لتقدير المجتهد، إلا أن فتواه جاءت بصيغة منضبطة مدعمة بالكثير من القيود والمحاذير التي تمنع أي إمكانية لتوظيف هذه الفتوى خارج الهدف الذي سبقت لأجله، وهي بصياغتها هذه تفوق دقة وضبط النصوص القانونية الحديثة في مثل هذه المحال.

(١) المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي، ص ١٥

(٢) غياث الأمم في التياث الظلم، الجويني، ص ١٢١.

(٣) القاضي أبو عمر بن منظور عثمان بن محمد من أهل الفتوى البارزين في الأندلس، والفتوى أوردها له الونشريسي في المعيار من جملة ما أورده له من فتاوى، وتاريخها كما جاء في (المعيار) ٢٠ ذي الحجة، ٧٣٥ هـ.

قال القاضي أبو عمر: (إن الأصل ألا يطالب المسلمون بمغارم غير واجبة بالشرع، وإنما يطالبون بالزكاة وما أوجبه القرآن والسنة، كالفيء والركاز، وإرث من يرثه بيت المال. وهذا ما أمكن به حمل الوطن وما يحتاج له من جند ومصالح المسلمين وسد ثلم الإسلام.

فإذا عجز بيت المال عن أرزاق الجند وما يحتاج إليه من آلة حرب وعدة فيوزع على الناس ما يحتاج إليه من ذلك. وعند ذلك يقال: يخرج هذا الحكم ويستنبط من قوله تعالى: ﴿قَالُوا يَنْذَا الْقَافِلِينَ إِنْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا...﴾^(١)

لكن لا يجوز هذا إلا بشروط:

الأول: أن تتعين الحاجة. فلو كان في بيت المال ما يقوم به، لم يجوز أن يفرض عليهم شيء، لقوله ﷺ (ليس على المسلمين جزية)^(٢) وقوله (لا يدخل الجنة صاحب مكس)^(٣). وهذا يرجع إلى إغرام المال ظلماً.

الثاني: أن يتصرف فيه بالعدل، ولا يجوز أن يستأثر به دون المسلمين ولا أن ينفقه في سرف، ولا أن يعطي من لا يستحق، ولا يعطي أحداً أكثر مما يستحق.

الثالث: أن يصرف مصرفه بحسب الحاجة لا بحسب الغرض.

الرابع: أن يكون الغرم على من كان قادراً، من غير ضرر ولا إجحاف ومن لا شيء له، أو له شيء قليل فلا يغرم شيئاً.

(١) الكهف، الآية: ٩٤.

(٢) الترمذي، كتاب الزكاة، باب ما جاء ليس على المسلمين جزية رقم ٥٧٤. أبو داود، كتاب الجراح والإمارة والفيء، باب في الذمي يسلم في بعض السنة عليه جزية ٢٦٥٥. أحمد، مسند بني هاشم، بداية مسند عبد الله بن العباس رقم ١٨٤٨، ٢٤٤٥.

(٣) أبو داود، كتاب الخراج والإمارة والفيء، باب في السعاية على الصدقة، رقم ٢٥٤٨. الدرامي، كتاب الزكاة، كراهية أن يكون الرجل عشيراً، رقم ١٦٠٦. أحمد، مسند الشاميين، حديث عقبة بن عامر الجهني، رقم ١٦٦٥٦.

الخامس: أن يتفقد هذا في كل وقت. فربما جاء وقت لا يفتقر فيه لزيادة على ما في بيت المال...) (١).

فهذه الفتوى جاء الاستناد للمقاصد بصورة منضبطة لا تحتل أي تأويل أو استغلال للأحكام الماثلة فيها بل هي تفوق بحذرها وانضباطها الصياغة الحديثة لنصوص القوانين المعاصرة.

فعلى هذا النحو يجب أن يكون تحقيق مناط الأحكام التي تحملها الفتاوى المعاصرة في محال الاجتهاد من ضبط وحزم يحقق السياج الكامل للفتوى من أن تكون مطية لتبرير ما هو قائم من الأوضاع التي تفتقد صفة المشروعية.

(١) المعيار، الوئشريسي ١٢٨/١١.

التوظيفات المتناقضة لدلالة المقصد في الفتاوى المعاصرة

إن غرضي من عرض هذه الفتاوى ليس ترجيح إحداها على أخرى، فهذا مما لا تتسع له حدود هذا البحث، كما أن نوازلها تعد في خبر الماضي، ولكن أذكرها للتنبيه إلى خطورة عدم ضبط المستند المقاصدي في محل الاجتهاد وما يمكن أن يتركه من آثار بالغة في المجتمعات الإسلامية.

أولاً: الفتاوى المتناقضة في جواز الاستعانة بالمشركين في القتال

من المحال التي تشير بدقة إلى عدم انضباط المستند المقاصدي في الفتاوى المعاصرة، ما جاء من فتاوى في حكم الاستعانة بالمشركين في قتال المسلمين في واقعة تحرير الكويت من غزو العراق في حرب الخليج. فيمكن تصنيف الفتاوى الواردة في هذه الواقعة والمتناقضة في أحكامها رغم اتحادهما في الاستناد إلى دلالة المقصد.

الاتجاه الأول: يرى عدم جواز ذلك وقد كان من بين ما استند له الترتيب التشريعي للمقاصد وما يقع بينها من تفاضل حال التزاحم. ومن الفتاوى المصنفة في هذا الاتجاه:

١ - نص الفتوى: (إن ضرورة الدفاع عن الأمة ومقوماتها بجميع الوسائل الممكنة توجب على ولاية أمرها المبادرة لاتخاذ كل وسيلة تصد الخطر، وتوقف زحف الشر وتؤمن للناس سلامة دينهم وأموالهم، وأعراضهم ودمائهم، وتحفظ

لهم ما ينعمون به من أمن واستقرار، لذا فإن مجلس كبار هيئة العلماء يؤيد ما اتخذه ولي الأمر من استقدام قوات مؤهلة بأجهزة قادرة على إخافة وإرهاب من أراد العدوان على هذه البلاد، وهو أمر واجب عليه، تملّيه الضرورة في الظروف الحاضرة، ويحتمه الواقع المؤلم، وقواعد الشريعة وأدلتها توجب على ولي الأمر أن يستعين بمن تتوافر فيه القدرة وحصول المقصود، وقد دل القرآن الكريم والسنة النبوية على لزوم الاستعداد وأخذ الحذر قبل قوات الأوان^(١)، والفتوى لهيئة كبار العلماء بالسعودية.

فهذه الفتوى تفتقد إلى ضابط تحديد مناط الضرورة في محل الواقعة.

٢ - وفي هذا السياق أيضاً صدرت فتوى عن الشيخ ابن باز رحمه الله، تستند إلى مرتبة الضروريات، في تبرير قيام المملكة بالاستعانة من الجيوش المعروفة^(٢)، وكذلك أفتى شيخ الأزهر جاد الحق^(٣)، وكذلك فتوى دار الإفتاء المصرية التي جاء فيها الاستناد إلى مراتب المقاصد واضحاً تقول الفتوى (إن شريعة الله تعالى أوجبت على أولياء الأمور في كل دولة إسلامية أن يتخذوا جميع الوسائل المشروعة لحماية أمن بلادهم ولصيانة أرواح أهلها وأموالهم وأعراضهم من أي عدوان عليها، ولهم عند الحاجة أن يستعينوا بإخوانهم المسلمين من أجل هذه الحماية والصيانة، ولهم أيضاً عند الضرورة إن وجدوا عون إخوانهم المسلمين غير كاف لدحر العدوان المرتقب أن يستعينوا بغير المسلمين، إذ الضرورات تبيح المحضورات، كما أن من المقرر شرعاً أن الضرورة تقدر بقدرها...)^(٤).

الاتجاه الثاني: يرى عدم جواز الاستعانة بالمشرّكين في هذه الواقعة وأيد

(١) مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، ملحق العدد السادس من السنة الثانية، ٣٢.

(٢) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة، عبد العزيز بن عبد الله بن عبد الرحمن بن باز، ٧٩/٦، جمع وإشراف محمد بن سعد الشويعر، الرياض، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع. تت ملحق العدد السادس، مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، ٣٩.

(٣) مجلة الوعي اللبنانية، السنة الرابعة، ع ٤١، ص ١٤.

(٤) ملحق العدد السادس من مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، ص ٤٥.

ذلك بالمحافظة على مقاصد الشارع، ومن بين هذه الفتاوى:

١ - فتوى للشيخ ابن باز رحمه الله أصدرها قبل الفتوى الثانية التي ذكرناها، وقد جاء في هذه الفتوى الاستناد إلى هذا الحديث الذي ثبت في صحيح مسلم أن رسول الله ﷺ خرج قبل بدر فلما كان بـ (حرة الوبرة)^(١)، أدركه رجل كان يذكر منه جرأة ونجدة ففرح أصحاب رسول الله ﷺ حين رأوه، فلما أدركه قال لرسول الله ﷺ جئت لتبعك وأصيب معك، قال له رسول الله ﷺ: تؤمن بالله ورسوله؟ قال: لا، قال رسول الله ﷺ: فارجع فلن أستعين بمشرك، ثم مضى حتى إذا كنا بالشجرة أدركه الرجل فقال له النبي ﷺ كما قال أول مرة، فقال لا، فقال: فارجع فلن أستعين بمشرك. قال: ثم رجع فأدركه بالبيداء، فقال له كما قال أول مرة: تؤمن بالله ورسوله قال: نعم، فقال له رسول الله ﷺ: فانطلق.^(٢)، وبعد أن ذكر الشيخ ابن باز رحمه الله هذا الحديث، استفاد منه تحريم الاستعانة بالمشركين تحت أي ظرف من الظروف، فلا (ينبغي للمسلمين أن يدخلوا في جيشهم غيرهم، لا من العرب ولا من غير العرب، لأن الكافر عدو لا يؤمن، وليعلم أعداء الله أن المسلمين ليسوا في حاجة إليهم إذا اعتصموا بالله وصدقوا في معاملته...)^(٣).

تعميم هذا الحكم أيضاً يفتقد إلى الضبط، وكذلك تحقيق مناط عدم الحاجة يحتاج إلى إثبات.

٢ - أيضاً صدرت فتوى من بعض الجمعيات الإسلامية تعارض الاستعانة بالمشركين وتستند إلى أن (تمكين قوات التحالف الصليبي في بلاد المسلمين

(١) موضع على بعد أربعة أميال من المدينة المنورة.

(٢) أخرجه مسلم في الجهاد والسير، باب كراهة الاستعانة في الغزو بكافر، رقم ٣٣٨٨. الترمذي، السير عن رسول الله، باب ما جاء في أهل الذمة يغزون مع المسلمين، رقم ١٤٧٩، أبو داود، كتاب الجهاد، باب في المشرك يسهم له، رقم ٢٣٥٦. أحمد، باقي مسند الأنصار، باب حديث السيدة عائشة رقم ٢٣٢٥٠، ٢٤٠٣. الدارمي، كتاب السير، باب في قول النبي أن لا يستعان بالمشركين رقم ٢٣٨٥.

(٣) ملحق العدد السادس من مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، ص ٣٩.

الدين والنفس والعقل والعرض والمال، وأن وجودهم في جزيرة العرب احتلال متحقق الضرر، لا مصلحة فيه، وأن خطر الغزو العراقي مهما تعاظم فهو أخف من استقدام الجيوش الكافرة، والواجب يقضي باحتمال الضرر الأدنى لدفع الضرر الأعلى، وأن المفسدة لا تزال بمثلها أو أكبر منها، وأن الضرر يزال بقدر الإمكان، هذا ما توجبه ودلائل النصوص وقواعد الفقه، ومقتضى المصلحة^(١).

وتخريج النازلة على تقديم الأعلى على الأدنى في ترتيب المصالح المتعارضة يفتقد الإثبات، كما أن إطلاق الحكم بنفي المصلحة دون تحديد ذلك بشرط أو قيد يتنافى مع ما يتطلبه البناء على المقصد من ضبط وتحديد.

وتخريج النازلة على تقديم الأعلى على الأدنى في ترتيب المصالح المتعارضة يفتقد الإثبات، كما أن إطلاق الحكم بنفي المصلحة دون تحديد ذلك بشرط أو قيد يتنافى مع ما يتطلبه البناء على المقصد من ضبط وتحديد.

ثانياً: حكم العمليات الاستشهادية ضد العدو الصهيوني

إن من أبرز القضايا المعاصرة التي اهتم بها الفقهاء المعاصرين اهتماماً ينبع من من اهتمام جماهير الأمة الإسلامية من معرفة الحكم الشرعي في القضايا المصيرية والاجتهادات التي تسعى لإيجاد الحكم الشرعي لما اصطلح على تسميته بالعمليات الاستشهادية. والقارئ لهذه الاجتهادات والفتاوى يلحظ الحضور الاستنادي لمقاصد التشريع في التكييفات التي يعطيها الفقهاء لهذه العمليات الموجهة ضد العدو الصهيوني.

نجد أن الاجتهادات الموزعة في هذا الباب تتوجه إلى دلالة المقصد في تثبيت ما تدعيه من حكم لهذه العمليات رغم تناقضها في الأحكام التي تثبتها، وفيما يلي بيان الاتجاهات في ذلك:

الاتجاه الأول: يرى عدم جواز العمليات الاستشهادية، ومن بين مستنداته

(١) الفتوى نشأتها وتطورها، حسين محمد الملاح، أصولها وتطبيقاتها، ٧٦٦/٢.

ما تتضمنه من مفسدة عظيمة راجحة على مصلحتها المحدودة، ومن بين الفتاوى الواردة في ذلك أذكر:

١ - فتوى الشيخ محمد بن صالح العثيمين: (فأما ما يفعله بعض الناس من الانتحار بحيث يَحْمَلُ آلات متفجرة ويتقدم بها إلى الكفار، ثم يفجرها إذا كان بينهم، فإن هذا من قتل النفس والعياذ بالله، ومن قتل نفسه فهو خالد مخلد في نار جهنم أبد الأبدين كما جاء في الحديث) وتعليل ذلك عند الشيخ العثيمين رحمه الله بأن (هذا قتل نفسه وقتل عشرة أو مائة أو مئتين، لم ينتفع الإسلام بذلك...ولهذا نرى أن ما يفعله بعض الناس من هذا الانتحار، نرى أنه قتل للنفس بغير حق وأنه، موجب لدخول النار - والعياذ بالله - وأن صاحبه ليس بشهيد، لكن إذا فعل الإنسان هذا متأولاً ظاناً أنه جائز، فإننا نرجو أن يسلم من الإثم، وأما أن تكتب له الشهادة فلا لأنه لم يسلك طريق الشهادة)^(١).

فإلحاق العمليات الاستشهادية بالانتحار لم يدلل عليه الشيخ رحمه الله بما يشبهه.

وفي تعليل آخر لعدم جواز هذه العمليات اعتبر أن (مجرد قتل عشرة أو عشرين دون فائدة ودون أن يتغير شيء ففيه نظر، بل هو حرام، وربما أخذ اليهود بثأر هؤلاء فقتلوا المئات، والحاصل أن مثل هذه الأمور تحتاج إلى فقه وتدبر ونظر في العواقب وترجيح أعلى المصلحتين ودفع أعظم المفسدتين ثم بعد ذلك تقدر كل حالة بقدرها)^(٢).

٢ - فتوى الشيخ حسن أيوب: بعد أن أجاز الشيخ العمليات الفدائية واعتبر بأن من فدى دينه وإخوانه بنفسه بأن ذلك (غاية التضحية وأعلاها)^(٣)، فرق في هذه العمليات بين صورتين:

الأولى: أن يذهب القائم بهذه الأعمال ضحية لها بعد تنكيله بالأعداء،

(١) العمليات الاستشهادية في الميزان الفقهي، نواف هيكل تكرروري، ص ٨٥ مكتبة الأسد، ط ٢، ١٩٩٧ م.

(٢) جريدة الفرقان الكويتية، ٢٨ صفر، العدد ١٤٥ ص ٢٠ - ٢١.

(٣) العمليات الاستشهادية في الميزان الفقهي، نواف هيكل تكرروري ٨٢.

ومثله إغراق سفينة الأعداء بمن فيها، فهو يقتل عدوه وجاء قتل نفسه تبعاً لذلك وهذه حكمها الجواز.

الثانية: أن يقتل نفسه ليقتل غيره، كأن يلتف بحزام ناسف ليقتل نفسه ومن بجواره (وقد لا يقتل هذا الغير لسبب من الأسباب)^(١) وهذه حكمها عدم الجواز.

وواضح أن الشيخ يبيّن تفريقه بين الصورتين على أن المصلحة في الصورة الثانية مصلحة ظنية بخلاف المصلحة في الصورة الثانية فإنها مصلحة قطعية وهذا على أهميته فإنه لم ينتبه له في الفتاوى العديدة في هذه المسألة.

الاتجاه الثاني: يرى جواز ذلك، بل قد يرتقي بتلك العمليات إلى مرتبة الوجوب، ومن بين مستنداته في ذلك أيضاً الترتيب التشريعي للمقاصد، ومن بين الفتاوى الواردة في ذلك:

١ - فتوى الشيخ يوسف القرضاوي: يقول (إن هذه العمليات تعد من أعظم أنواع الجهاد في سبيل الله، وهي من الإرهاب المشروع الذي أشار إليه القرآن في قوله تعالى ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾^(٢)، وتسمية هذه العمليات انتحاراً تسمية خاطئة ومضللة فهي عمليات فداية بطولية استشهادية، وهي أبعد ما تكون عن الانتحار... والمجتمع الإسرائيلي مجتمع عسكري، ورجاله ونساءه جنود في الجيش يمكن استدعاءهم في أية لحظة، وإذا قتل طفل أو شيخ في هذه العمليات، فهو لم يقصد بالقتل بل عن طريق الخطأ، وبحكم الضرورات الحربية والضرورات تبيح المحضورات)^(٣)، أما المصلحة التي تتضمنها هذه العمليات فقد اعتبرها الشيخ القرضاوي بأنها (توفر على المسلمين جهداً كبيراً وتدفع عنهم ذلاً لا يعلمه إلا الله، وذلك حينما يضحي البعض بنفسه من أجل الكل، بل إن الكفار يستعملونها - كما حصل مع اليابانيين في معاركهم مع العالم الغربي في خليج الخنازير -، وهذه العمليات الاستشهادية

(١) المرجع نفسه.

(٢) الأنفال ٦٠.

(٣) مجلة فلسطين المسلمة، العدد ٩، أيلول، ١٩٩٦ م.

تحطم معنويات العدو، وتلقي فيهم الرعب من المجاهدين، فتحيي النفوس المسلمة وتثير فيه العزة بقوة الإسلام^(١).

وهذه الفتوى حاولت جاهدة البحث عن مؤيدات تحقيق مناط تفاضل المصالح في ملاسبات هذه الواقعة.

٢ - ما ذكره البوطي في الإيثار بالنفس: (أما أن يترك حظ نفسه رعاية لمبدأ ديني أو حماية لحق مشروع كمن يقتحم الموت جهاداً في سبيل الله وكالصحابه الذين كانوا يحمون رسول الله ﷺ في الحرب بأبدانهم فهو داخل في الإيثار المراد هنا، وإنما هو مندرج أصالة في قانون سلم الأولويات المتعلق بالمصالح الخمس، وقد علمنا أن درجات هذا السلم تبدأ بالدين فالحياة فالعقل فالنسل فالمال. ومقتضى ذلك أن الشرع يأمر ببذل الحياة في سبيل الدين، وأن يضحي بالعقل في سبيل الحفاظ على أصل الحياة، وبالمال في سبيل الحفاظ على النسل وما قبله)^(٢).

فتخريج النازلة على سلم الأولويات كما يذكر البوطي يحتاج إلى بيان الشواهد الإثباتية ولا يقتصر فيه على هذا التخريج العام.

وبذلك يتأكد أن مشكلة الاجتهاد اليوم ليست في وجود القواعد التي تنظر لتقديم الأعلى على الأدنى^(٣) من المقاصد المتضمنة للمصالح بل مشكلتنا في التخريج على معايير هذا التفاضل ونستطيع، أن نجزم بأن هذا التحدي يشبه في جسارته وعتوه ما واجه الصحابة رضي الله عنهم بعد تناهي النصوص ووفاة النبي ﷺ.

(١) مجلة المجمع الكويتية، ع ١٢٠١، ١٩٩٦م.

(٢) قضايا فقهية معاصرة القسم الثاني، محمد سعيد رمضان البوطي، دمشق، مكتبة الفارابي، ص ١٥٤، ١٥٥، ط١، ١٩٩٩م.

(٣) وإن كان هذا النوع من القواعد مفتقد في بعض حالات التعارض بين المصالح المتعدد الوجوه.

A decorative rectangular border with a repeating floral motif, featuring stylized flowers and leaves in black and white, framing the central text.

الخاتمة

نتائج البحث وآفاقه

رَفَعُ

عبد الرحمن البخاري
أسكنه الله الفردوس

www.moswarat.com

الخاتمة

بعد الوقوف على أجوبة الاستفهامات التي طرحها هذا البحث سواء ما يتعلق منها بإدراك المقصد الشرعي من التشريع وما يلتبس به من قطع أو ظن، أو ما يتعلق منها بالدلالة التي يمكن أن يحظى بها هذا المدرك في وضع الأدلة عند النظر في محال الاجتهاد بما تقتضيه قواعد العقل وأصول الشرع وبما يتناسب وطبيعة المقصد وما تحتمله من بناء في التشريع.

بعد ذلك يمكن أن أسجل ما ظهر لي من نتائج، وما بدا لي من معان في منحنى هذا البحث مرتبة على مراحل تحصيلها وفق تدرجها المنهجي المتناسب مع إشكالات المسألة، مع التنبيه إلى آفاق هذه النتائج في البحث العلمي المعاصر في أصول الفقه وما يجب أن يتطلع له لسد مناطق الفراغ البحثي فيما يتعلق بالأداء التشريعي للمقصد.

أولاً: النتائج المتعلقة بإدراك المقصد

١ - إن حصر وجوه استفادة مقاصد التشريع من النصوص كان من محال العناية عند من أفردوا المقاصد بالتصنيف، وتجلى ذلك بصورة أوضح عند كل من الإمام الشاطبي والشيخ الطاهر بن عاشور اللذان حاولا حماية هذه المسالك من إنتاج مقاصد وهمية يمكن أن تزاحم الأدلة في محال الاجتهاد من خلال ما صاغه من ضوابط ومحاذير يمكن أن يغفل عنها في التطبيقات الكشفية لهذه المسالك.

٢ - إن الأصل العام في مدى دلالة ظواهر الأوامر والنواهي على مقاصد التشريع هو التلازم المطلق بين تطبيق ظواهر الأوامر والنواهي وتحقيق مقاصد

التشريع ومثولها في الواقع، لأن هذا شيء تفرضه طبيعة اللغة وطبيعة الشرع، ويتأكد هذا الأصل بما يتضمنه من تحوط بالغ من أن يقع الإخلال في إيقاع مقتضيات الأوامر والنواهي الشرعية استناداً إلى أن المقصد الشرعي لا يكون في ذات الإيقاع بل في الثمرة التي لم تعد تتحقق بالإيقاع. وهذا هو اتجاه الباطنية في القديم الذين سوغوا لأنفسهم الخروج عن شريعة الله ورسوله، وهذا أيضاً هو اتجاه دعاة تعطيل النصوص في العصر الحديث الذين ينطلقون من هذا المدخل في الربط بين الأوامر والنواهي الشرعية والظرف التاريخي والمكاني ليلزم عن ذلك التشكيك في اطراد مقصدية تطبيق ظواهر الأوامر والنواهي وارتباط هذه المقصدية بالزمن والبيئة التي وجد فيها التشريع (ففي جعل مجرد الإيقاع مقصداً شرعياً قطع لهذه الذريعة وإلجام لهذا الجموح).

أما تحقيقات الأوامر والنواهي عند التطبيق فشيء منفصل عن دلالة الأوامر والنواهي على مقاصد التشريع، لأن المأمور به أو المنهي عنه قد حده الشارع وأحاطه بشروط يلزم من توفرها تحقق مقصده لزوماً حتمياً، إذ التصرف الشرعي المأمور به محدود ببيئة معينة ترسمها الشروط والأركان، وكذلك التصرف المنهي عنه، ولقد انتبه الباحثون القدماء في المقاصد إلى مدى تضافر الشروط والأركان الخاصة بالتصرف الشرعي في بناء مقصوده بناء كاملاً كما رصدوا في مواضع كثيرة التشوهات التي يمكن أن تحدث في بنية المقصد الشرعي بناء على حضور أو غياب بعض الأوصاف الخاصة بالتصرف الشرعي.

٣ - إن الأصوليين متفقون على أن العلة الحقيقية للحكم هي الأمر الخفي المسمى حكمة، وأن الوصف الظاهر مظنة العلة لا نفس العلة لكنهم اصطلاحوا على إطلاق العلة عليه، وذلك لأنهم وجدوا أن الشارع يقيم المظنة مقام المظنون. لما تحمله هذه الإقامة من تحوط في ضبط الأحكام فجروا على عرف الشارع في ذلك من هنا نفهم قيمة ما قام به الأصوليون من ضبط للحكمة أو المصلحة حتى وإن لم يقيم الصحابة عليهم السلام بذلك أما إذا كانت الحكمة في ذاتها ظاهرة منضبطة بدرجة ظهور وانضباط الوصف المعلل به تكون هي أولى بالتعليل لأنها هي الأصل، وقد اعتبر الآمدي أن هذا من محال الإجماع، لأن عسر

الاطلاع على الحكمة هو الدافع إلى المنع بالتعليل بها لتجربتها عن الضابط. فالعلة القياسية التي بحثها الأصوليون هي تخصيص للحكم التشريعية أو المقاصد حسب ما اقتضته أصولهم المنهجية في الاجتهاد التي كانت تتجه نحو الضبط والتحوط بالقدر الذي تفرضه طبيعة الاجتهاد وطبيعة التشريع، لذلك فلا وجه من الصحة للانتقادات المعاصرة للجهود الأصولية في ذلك.

فالفقهاء أو الأصوليين في اتجاههم إلى الضبط والتحوط في تحديد المعاني التي تبنى عليها الأحكام الشرعية متأثرون بنزوع الشرع إلى ذلك، إذ (الشرعية لما قصدت التيسير على الأمة في امتثال أحكامها وإجرائها في سائر الأحوال عمدت إلى ضبط وتحديد يتبين بهما جلياً وجود الأوصاف والمعاني التي راعتها الشريعة من عدم وجودها، وهذا هو التفسير الصحيح لاتجاههم في التعليل على الاقتصار بالأوصاف الظاهرة المنضبطة مع تصريحهم بأن تلك الأوصاف يحصل من وجودها معنى هو المسمى بالحكمة أو المصلحة أو مقصود الشارع، ولقد استقرى الشيخ الطاهر بن عاشور من طرق الانضباط والتحديد في الشريعة عدة وساءل تدل على ذلك، وعلى هذا المنحى الضبطي المستقرى من تصرفات الشارع يمكن فهم جهود الأصوليين في التفريق بين العلة والحكمة، فهذا المنحى الضبطي مستمد من نفس الشرع ولم يبتدعه الفقهاء تضيقاً وتشديداً على الناس كما توحى بذلك بعض الدراسات المعاصرة إذ طبيعة التشريع تقتضي هذا الضبط وهذا التحديد حتى وإن تخلفت بعض الجزئيات عن القانون الضابط، إذ القاعدة الكلية لا تقدر فيها قضايا الأعيان ولا نواذر التخلف كما قرر ذلك الإمام الشاطبي.

٤ - إن الصلة العضوية بين الحكم الشرعي وصيغته اللفظية كانت مبحثاً متميزاً عند الأصوليين القدماء؛ لتأكيدهم بأن العلم بأحكام الشرع مرتبط بمعرفة أحكام النظم والمعنى؛ من هنا كثرت عنايتهم بالمباني اللغوية وصور التعبير عن مراد المتكلم للوصول إلى مقاصد الشارع عامة، وإلى الحكمة في هذه المقاصد وبالتالي إلى علل الأحكام الصادرة منه إلى المكلفين، ولذلك فإن الحرص على الوصول إلى مقاصد الشريعة قد جعلهم يستعينون بعلوم اللغة العربية غير أنهم لم

يكتفوا بالاستعانة بل عملوا على تسخير جانب من المباحث اللغوية لمصالح أغراضهم الأصولية التي من أهمها معرفة العلة الشرعية.

٥ - إن عناية الأصوليين بمسلك المناسبة واسترسالهم في تحليل مدى دلالة هذا المسلك على العلية مع حصر الفروض التي يمكن أن تصرف هذه الدلالة عن العلية، يدل على مدى تفتنهم لخطورة القراءات الخاطئة لمقاصد الشارع التي قد لا تعطي للقرينة الموجهة للمعنى المستفاد دلالتها الحقيقية، فقد بحثوا من بين ما بحثوه الحدود التي تتدخل فيها المناسبة في تثبيت العلل المنبه لها النص أو الإيماء خاصة وأن الكثير (من المناسبات والإخالات عطلها الشرع ولم يلتفت إليها ولم يحكم بموجبها، ولا أقام لها في نظره وزناً، وهو ما يمثل شاهداً على ضخامة ودقة الجهود العلمية السابقة في محاولة تبين المقصد التشريعي من النص وشاهداً أيضاً على الحذر الذي تحلوا به في مثل هذه المضايق والذي تفرضه طبيعة هذه المهمة.

٦ - اختلف الأصوليون في حصر الطرق الاستنباطية التي يمكن أن يعرف بها قصد الشارع من التشريع استناداً إلى الاختلاف في التداخل الذي يمكن أن يحدث بينها واستناداً إلى الاختلاف في المعيار الذي يمكن أن يعطي للطريق أو المسلك صفة الانفراد والاستقلالية في الكشف عن مقاصد التشريع كما هو الحال عند ابن عاشور الذي أسقط صفة الاستقلالية في الكشف عن مقصد الشارع لبعض ما اعتمده الشاطبي فلم ينص عليه بالانفراد ضمن مسالك الكشف عن مقاصد الشارع.

٧ - إن الوصف الذي ثبت مناسبته للحكم بالعقل لا يمكن أن نقطع بكونه مقصوداً للشارع بمجرد المناسبة البادية من التساوق والتجانس بين الوصف والحكم، فثمة بعض الضوابط والمحترزات الخاصة بدلالة المناسبة على مقاصد التشريع، وإن كان الضبط في ذاته عسير جداً كما قال الرازي عند تقسيمه: (ولا يمكن ضبط هذه الأقسام الكثيرة والله سبحانه وتعالى أعلم بحقائقها)، أو كما قال الغزالي (إن ضبط هذا الجنس بالضوابط الكلية عسير بل للمجتهد في كل مسألة ذوق خاص يختص بها فلنفرض ذلك لرأي المجتهد)، وإذا كان الغزالي فوض

أمر هذه الضوابط للمجتهد على ما كان يمثل لقب المجتهد في زمانه من مقدرة علمية متخصصة، وكفاءة فقهية نادرة، وورع رهيب من القول على صاحب الشرع، فإنه بعد ولوج باب الاجتهاد الكثير من غير أهل الاختصاص، وغفلة أهل الاختصاص عن هذه الضوابط، أصبحت محاولة صياغة هذه الضوابط التي تعطي للمناسبة قيمتها الشرعية الفعلية في التعرف على علل ومقاصد التشريع أمر حتمي يمكن أن ينه على التجاوزات المشاهدة في بعض الاجتهادات المعاصرة.

٨ - إن الحاجة إلى بيان الأحكام الشرعية في النوازل الجديدة بعد وفاة النبي ﷺ هي الدافع إلى ظهور الاجتهاد الجماعي الذي تجسد في أرقى مظاهره في الإجماع بالمعنى الأصولي وهو في حقيقته يمثل محاصرة لإمكانية تجاوز النص التشريعي المبين للنازلة عند الاجتهاد الفردي، ذلك أن الاجتهاد الفردي لا تتوفر فيه إمكانية الاطلاع على كل النصوص التشريعية النبوية وهو ما يتوفر في الاجتهاد الجماعي، فالإجماع أصل ثابت صحيح لا شك في صحته وثبوته سواء على مستوى مبدئه الأساسي أو مقصده. ويمكن أن يستغل منطق الإجماع في إثبات علل الأحكام عند القدماء في العصر الحالي بتحقيق الاجتهاد الجماعي في قضايا مقاصد الشريعة، فيمكن إنشاء المجامع الأصولية توازياً مع المجامع الفقهية التي تعني بمجرد الفروع، إذ القراءات المعاصرة لمقاصد الشريعة لو أتاحت لها فرصة الوجود في هذه المجامع لقلت إمكانية خطئها.

٩ - إن الاستقراء بما يمثله من نظرة شاملة، ورصد دقيق لأحوال الجزئيات ومدى اندراجها ضمن كلياتها في المحال المستقراء، كان له الأثر البالغ في تعيين الكثير من المقاصد الشرعية النوعية التي يتعذر إثباتها بالمسالك الأخرى، استناداً إلى الخاصية الكشفية لتلك المسالك التي تبقى محصورة في دائرة الجزئية مهما اتسعت مجالات تطبيقها، واستناداً أيضاً إلى اتحاد الغاية التبريرية من الاستقراء كمنهج والغاية من المقاصد كعلم أو مجرد مبحث من علم أصول الفقه، فالمنهج الاستقرائي في سائر العلوم لا يهدف إلا إلى الكشف عن اطراد الظواهر وانطوائها تحت قوانين بعينها، وهي نفسها الغاية من دراسة مقاصد التشريع الإسلامي، (فنظرية المقاصد إنما وضعت في الأساس وضعاً تبريرياً لما عليه أحكام الشريعة بإضفاء صبغة المقاصد والحكمة عليها).

١٠ - أثبت الأصوليون قصد الشريعة في المحافظة على (القواعد الثلاث: الضرورية، والحاجية، والتحسينية) باستقراء أفراد الأحكام الشرعية، وترتبط جذور هذا المكتشف بالإمام الجويني رحمه الله الذي نص على هذه الأصول العالية في تقسيمه الخماسي، الذي اعتبره بعض الباحثين المعاصرين أنه هو الأصل لاستقرار نتيجة الاستقراء في هذا المحل في القواعد الثلاث ويجب التنبيه إلى أن هذه الكليات ليس لها كلي تنتهي إليه بل هي (أصول الشريعة)، وهذا التنبيه على غاية من الأهمية خاصة عند نقد الاجتهادات المعاصرة القاضية بضرورة توسيع هذه الكليات، فالكثير من هذه الإضافات نزلت بهذه الكليات عن المستوى الذي وضعه قدماء الأصوليين.

إن إثبات قطعية هذه الكليات بغير الاستقراء متعذر، خاصة وأن قطعيتهما ليست مستمدة من كونها مجرد أصول للشريعة بل هي (أصل أصولها)، وتوضيح ذلك أن القطع بأن هذه الشريعة قاصدة إلى حفظ هذه الكليات لا يمكن أن نشته بالعقل إذ العقول لا تحكم في الأحكام الشرعية، فلم يبق إلا النص، ووجود النص الخاص الدال دلالة قطعية على قصد الشريعة لحفظ هذه الكليات (متنازع في وجوده بين العلماء)، كما أن الإجماع في ذلك يعسر إثباته إضافة إلى افتقاره للنص القطعي الذي يستند له الإجماع، فلم يبق ما يصلح دليلاً لقطعية هذه القواعد الثلاث إلا الاستقراء والنظر في أدلة الشريعة (الكلية والجزئية وما انطوت عليه هذه الأمور العامة على حد الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة منضاف بعضها إلى بعض، مختلفة الأغراض بحيث ينظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة، على حد ما ثبت عند العامة، من جود حاتم وشجاعة علي عليه السلام، وما أشبه ذلك، فلم يعتمد الناس في إثبات قصد الشارع في هذه القواعد على دليل مخصوص، ولا على وجه مخصوص، بل حصل لهم ذلك من الظواهر والعمومات، والمطلقات والمقيدات، والجزئيات الخاصة في أعيان مختلفة، ووقائع مختلفة في كل باب من أبواب الفقه وكل نوع من أنواعه).

١١ - اعتماد الاستقراء لإثبات الكليات في التشريع الإسلامي يمثل أرقى مظاهر الاجتهاد بالرأي إذ استقراء الجزئيات التي اختلفت موضوعاتها ليستنبط

منها مفاهيم كبرى يسلك كل مفهوم منها عديداً من هذه الجزئيات لحكم واحد لوحدة الهدف والغاية المتصلة بمفهوم العدل وهذا هو شأن النظريات العامة المستنبطة من الجزئيات ولا ريب أن هذا المنهج من الاجتهاد بالرأي - فيما نعتقد من أرقى ما وصل إليه العقل البشري في الاجتهاد التشريعي لأنه يتعامل مع الكليات ضبطاً لمفاهيم التشريع، ولأن هذا النظر الكلي العام لا يمكن أن يتيسر إلا حين يبلغ الاجتهاد بالرأي أكمل معانيه وأسمى مبالغه. كذلك كان من نتائج تطبيق الاستقراء على النصوص الشرعية الوصول إلى جملة من الأصول التي تدور عليها الأحكام الشرعية، وهذه الأصول لا يشهد لها نص معين بل هي مأخوذة بالاستقراء، الذي يتوجه إلى (مشاهدة مواقع الأمر والنهي)، كما في إثبات أصل (تقديم المصلحة العامة على الخاصة) فإن هذا الأصل لم تدل عليه آحاد الجزئيات وإنما أخذ من مجموعها، وكذلك (إقامة الأسباب مقام المسببات والمظنة مقام الحكمة إنما أخذ من جزئيات عديدة من بينها أنا وجدنا الشارع يقيم النوم مقام الحدث، ويقيم الإيلاج في أحكام كثيرة مقام الإنزال، كما يقيم مظنة العقل وهي البلوغ مقام العقل، وإقامة مظنة شغل الرحم وهي الوطء مقام شغل الرحم في إيجاب العدة في كل منهما، وحرم الخلوة بالأجنبية حذراً من الذريعة إلى الفساد... إلى غير ذلك من الجزئيات المشتركة في معنى عام يجمعها هو إقامة الأسباب مقام المسببات.

ومن هنا تظهر القيمة التي أعطاها الأصوليون للاستقراء باعتباره طريقاً للمعرفة وباعتباره رافداً مميزاً في بناء القواعد الأصولية التي بالغ بعض المعاصرين في إضفاء طابع الظرفية والجزئية على مدلولاتها تأثراً بالرؤى الاستشراقية في ذلك.

١٢ - إن الفكرة التي يقوم عليها الاستقراء كطريق موصل للمعرفة هي التشابه الفعلي بين الجزئيات التي تتحكم في صياغة الكلية وليس التشابه الوهمي الذي يجمع فروعاً غير متضمنة لمناط الكلية، لذلك فلا بد من التحقق من مناط الكلية في الجزئيات، فإذا ثبت أن أكثرها لا يتحقق فيها هذا المناط فإن انتظام الكلية التي يراد إلحاق الجزئيات بها متعذر حينها.

وهذا يشبه تماماً التحقق من الفروض إذا طبق الاستقراء على مادة طبيعية فبعد أن يطرح المستقراء الفكرة الافتراضية (يبدأ بالتدليل عليها لقبولها أو رفضها والانتقال إلى فكرة افتراضية أخرى، وهكذا حتى تقوم لديه القناعة الكافية بصحة الفكرة التي طرحها، أو برجحانها على الفروع الأخرى وذلك بالاستناد إلى الأدلة التي قامت لديه أو ظهرت له). وبذلك فإن إضافات بعض المعاصرين إلى كليات الشريعة الإسلامية بعض قيم الحضارة الغربية بمعانيها الدقيقة وادعاء انخراطها في منظومة مقاصد الشارع يفتقر إلى هذا الضابط باقتصارهم على مجرد الفرض الابتدائي ومحاولة إضفاء طابع النتيجة الاستقرائية عليه بعدم تحقيق الجزئيات التي يمكن أن ترتد إليها تلك القيم في آحاد الأحكام التشريعية الإسلامية، وفي ذلك تداخل كبير بين الفرض في الاستقراء العلمي وبين نتيجته، فالفرض العلمي في الاستقراء هو مجرد (تفسير مؤقت للظاهرة التي هي موضوع البحث)، وتزداد هذه العملية استهجاناً حين تفتقد الفروض التي تقدم على أنها نتائج مجرد الشروط العلمية للفرض في منهج الاستقراء.

١٣ - أهمية التقدير الصحيح لدلالة الجزئية الخارجية عن نظام الكلية في تطبيقات منهج الاستقراء، تحدث الإمام الشاطبي عن أهمية التقدير العلمي الصحيح لمناقضة إحدى الجزئيات لمعنى الكلية بعد ثبوت كليتها، وهو ما يشبه تماماً قضية مناقضة حالة معينة للقانون الذي ثبت بالاستقراء عند الفلاسفة. وقطع الإمام الشاطبي بأنه إذا (ثبتت قاعدة عامة أو مطلقة، فلا تؤثر فيها معارضة قضايا الأعيان ولا حكايات الأحوال)، وفي ذلك إشارة إلى طبيعة العلاقة بين الكلي والجزئي، فهي (ذات طبيعة جمعية وليست استغرافية) أما إذا بلغت الجزئيات المتخلفة قدراً معيناً فقد تطعن في كلية الكلية، كما أن الجزئية المتخلفة قد يستفاد من تخلفها انتظامها تحت كلي آخر غير الذي تخلفت عنه فلهذا التخلف تنبيه على أصول الكليات المستترة ومدى اطراد الكليات الظاهرة، وفي هذا تكمن القيمة العلمية المتفردة للاستقراء بما يقدمه من كشوق قد لا ينتظرها أو يتوقعها الباحث، ومن هنا ندرك قيمة تنبيه الأصوليين إلى أن منهجهم الاستقرائي هو منهج العلم وكشف المجهول.

ثانياً: النتائج المتعلقة بالأداء التشريعي للمقصد

١ - إن عدم انضباط الأداء التشريعي للمقصد على قدر كبير من الخطورة، إذ الكثير من المواقف الاجتهادية الخاصة ببعض القضايا المصيرية في الأمة الإسلامية في عصرنا هذا تتغير في اتجاهات متناقضة بترادف النفي والإثبات على محل واحد. وتجد هذه التغيرات والتحويلات تبريرها في الترتيب التشريعي المتفاضل للمقاصد أو ما اصطلح عليه بعضهم (فقه الأولويات) وهو مفهوم ملتبس بظنية بالغة قد تعطي الغطاء الشرعي لأي شذوذ في التعامل مع دلالات النصوص الشرعية أو في الانصياع لمقتضياتها؛ وذلك لأن المعنى المقاصدى كمعتبر في محال الاجتهاد بقي مضطرباً إلى قدر كبير رغم أن محاولات ضبطه كانت مبكرة. إلا أن الإلحاح في ضبطه لم يرق إلى مستوى الضرورة كما هو الحال في عصرنا، لأن اللجوء إلى اعتبار المقاصد في عصور الاجتهاد الماضية ربما تفرضه بعض النوازل الخاصة، أو بالأحرى خصوص تلك النوازل هو الذي يفرضه، أما نوازل العصر الذي نعيش فيه فإنها كلها تتضمن هذا الخصوص أو تربو عليه بخصوص آخر تفرضه طبيعة العصر المتميزة بكثرة التقاطعات الظاهرة والخفية لملازمات النوازل الجديدة. فضبط اعتبار المقاصد في محال الاجتهاد لم يعد مجرد اختيار بل ضرورة يفرضها وفاء الشريعة وكمالها، وتفرضها أيضاً حماية مقاصد التشريع من التوظيفات المشوهة أو الموجهة لإضفاء صفة المشروعية لأوضاع لا مشروعية لها بوجه من الوجوه أو لسلب صفة المشروعية عن أوضاع تكتسبها اكتساباً كاملاً بشهادة دلالات النصوص القاطعة في دلالتها وفي ثبوتها.

٢ - إن المنهج العام الذي يقوم عليه اعتبار المقاصد في محال الاجتهاد، والذي يتمثل في تقديم المقاصد العالية على الأقل منها رتبة ودرجة في القصد، وقد تمثل هنا هذا التقديم في تقديم المصلحة العامة على الخاصة، نتائجه مرتبطة إلى حد كبير بتصنيفات المقاصد وترتيباتها، وبالتخريج الصحيح لملازمات النازلة على أصناف ورتب المقاصد، فأى قصور في تصنيف المقاصد وفي ترتيبها أو أي قصور في تخريج ملازمات النازلة الجديدة على التصنيفات أو الترتيبات

المقاصدية يقلل نسبة الإصابة في اعتبار المقاصد في محل الاجتهاد، ولقد كانت هذه النازلة بملايساتها البسيطة متناسبة تماماً مع بساطة التصنيف والترتيب المقاصدي في التقديم والتأخير الذي اعتمده الغزالي، لذلك لم يجد الغزالي أي عناء في تخريج ملايسات هذه النازلة على أصناف ورتب المقاصد كما يستوحى ذلك من عبارته.

٣ - ما زال هذا المنهج يحتاج إلى تصنيف جديد يكسبه التهيئة اللازمة لإمكانية الاعتماد عليه في محال الاجتهاد الدقيقة ليصح البناء عليه، وهذا التصنيف لا يمثل إلغاء لتصنيف الغزالي رحمه الله، بل هو استمرار له بتطوير بنيته ومد معالمها بما يناسب تطور علم المقاصد المرتبط بالحاجة التشريعية للمجتمع فما اعتبره الغزالي رحمه الله صنفًا مستقلاً هو في الحقيقة مجموعة من الأصناف المشتركة في أوصاف متناهية في الخصوص، وكما وقع تقديم ما اعتبره صنفًا مستقلاً على غيره من الأصناف فإن التقديم أيضاً يمكن أن يقع بين أفراد الصنف الواحد، وهو ما يعطي التصنيف الجديد صفة المرونة التي تمكنه من استيعاب النوازل الجديدة واحتواء أوصافها الدقيقة بدقة تجزئته وشمول أقسامه.

٤ - إن إضافة بعض المعاصرين لبعض الكليات على الكليات الخمسة خاصة ما يتعلق منها بالجانب الاجتماعي (الحريات العامة وغيرها من الحقوق الاجتماعية) لا يمكن التسليم بصحته لاعتبارين:

الأول: أن اعتبار حصر الأصوليين لتلك المقاصد في الخمسة المعروفة هو النص على العقوبة المتعينة فيها (فالدين بقتل الكفار، والنفس بالقصاص، والعقل بحد المسكر والنسل بحد الزنى والمال بحد السارق والمحارب أي قاطع الطريق نظراً إلى قوله تعالى فيهم: ﴿الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ فلا يصح الإضافة عليها إلا بهذا الاعتبار وهو النص على العقوبة المشددة.

الثاني: أن هذه الأصول الخمس تتسع لما يراد إضافته لها بالاستقلال، إذ هذه الأصول أصول مركزية ثابتة تتسع لكل جديد في الحياة البشرية، ومن هنا صح للسابقين من الأصوليين الجزم بأن (تحريم تفويت هذه الأصول الخمسة

والزجر عنها يستحيل أن لا تشتمل عليه ملة من الملل وشرعة من الشرائع التي أريد بها إصلاح الخلق) كما ذكر ذلك الغزالي.

حتى فروع القانون الوضعي المعاصر باعتبارها تواكب آخر تطورات المجتمع البشري وتشرع لأرقى مظاهر اجتماعه تحتويها تلك الكليات ولانحتاج حال تصنيفها على تلك الكليات إلى خلق كلية جديدة، إذ مسؤولية الإنسان عن تصرفه في جميع وجوه نشاطه الحيوي مقررة بنصوص قاطعة، كما في قوله تعالى: ﴿كُلُّ أَمْرٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾، (غير أن التشريع الإسلامي - فيما يبدو - قد أولى عنايته أداء الواجبات قبل تقريره منح الحقوق والحريات، اهتماماً بشأن الواجب والتكليف ذهاباً منه إلى أن في النهوض بهذه الواجبات على وجهها الأكمل ضماناً كافياً لصيانة الحقوق والحريات نفسها أن يبغي عليها أو تهدر أو يساء استعمالها) فالحريات وقيم العدل والمساواة وغيرها مما يقتضيه صلاح الاجتماع الإنساني تندرج تحت كلي النفس أو الكليات القريبة منه كالعقل بصورة آلية، إذ الاختلال في هذه القيم الإنسانية يفضي بتلقائية بالغة إلى الفتن والاضطرابات التي يترتب عنها هلاك النفوس وتاريخ البشرية وحاضرها شاهد على ذلك.

وإذا تعين أن تلك الكليات الخمس ثابتة بالنظر إلى العقوبة المرتبة عليها كما صرح بذلك الأصوليون فلا وجه للإضافة عليها بهذا الاعتبار.

كما أن إضافة القيم الاجتماعية المعاصرة (الحرية، العدالة، المساواة) يوحى بأن الأصوليين لم يعرفوا الاجتماع الإنساني سابقاً ولم يقدروا قيمة انتظامه في تحقيق مقاصد الشريعة. أو لم يكن الأصوليين الذين نظروا لكليات التشريع الإسلامي أكثر الناس اصطداماً بمشكلات الاجتماع الإنساني؟ إن التاريخ يثبت أن تقديرهم لتلك المشكلات لا يقل عن تقدير المعاصرين لهذه المشكلات كما يثبت أن بعضهم كان ضحية لهذه المشكلات خاصة في علاقتهم بالسلطة السياسية آنذاك، وكتاب الجويني - من أقدم الأصوليين البارزين - (غياث الأمم في التياث الظلم) شاهد على مدى وعي الأصوليين بمشكلات الاجتماع الإنساني ومدى قصد الشريعة في المحافظة على هذا الاجتماع.

٥ - إن الانتقادات التي تعرضت لجوهر التقسيم القديم لمقاصد التشريع هي مجرد تفريع لتلك المراتب حسب ما تقتضيه طبيعة العصر مما هو ضروري أو حاجي أو تحسيني.

ولا شك أن اجتهاد الباحث جمال الدين عطية جاء متساوياً في أهدافه مع الإشكال المنطقي الذي ينبغي أن يعالجه البحث المقاصدي المعاصر وفق معيار التدرج الإشكالي في البحث العلمي بمحاولة بسطه وتوسيعه لتصنيفات المقاصد ومن ثم تحقيق فاعلية الميزان التراتبي لأصناف المقاصد بسعته الطوارئ الجديدة عن عناصر الترتيب التشريعي لأصناف المقاصد كما وصلنا عن السابقين. وجهوداً كهذه يمكنها أن تحقق كشوفاً جديدة في دقائق الشبكة المقاصدية للتشريع الإسلامي التي تتضح فيها المقاصد الخاصة والجزئية من كل التصرفات الشرعية، وتتحدد مواقعها ضمن المقاصد العامة والكلية ليتضح الأداء التشريعي للمقصد ولأوصافه من عموم أو خصوص أو إطلاق أو تقييد... إلى غير ذلك من العلاقات التي تقوم بين المقاصد الشرعية من الأحكام والتي تشبه تماماً العلاقات القائمة بين النصوص وبدون إحداث هذه الكشوف في الشبكة المقاصدية مقرونة بدقة الكشوف التي رصدها السابقون والتي تقوم أساساً على استقراء مواقع المعنى في نصوص التشريع يبقى البحث المقاصدي مجرداً من إفادة الواقع وبعيداً عن توجيه الاجتهاد الجماعي أو المؤسساتي لأن الاجتهاد الفردي في هذا الميدان قد ثبتت محدودية أثره وإمكانية التعويل عليه في تحقيق ذلك الهدف في تضاعف مستمر في ظل التكتلات العلمية والمذهبية المعاصرة.

وأياً كان الأمر سواء كانت هذه الزيادة في محلها أم لا ، فإن عدد المراتب لا يعيق اعتبار المقاصد في محال الاجتهاد بالقدر الذي يعيقه تخريج الحوادث والنوازل على هذه المراتب الذي يتطلب حد هذه المراتب حداً واضحاً منضبطاً أو قريباً من الانضباط حتى تكتسب الدلالة التشريعية للتفاضل بين المقاصد شيئاً من المناعة ضد التوظيفات غير المشروعة التي تجدد في تراتبية المقاصد شيئاً من السقرة.

٦ - إن الأصوليين لم يختلفوا في أن المقاصد الضرورية تقدم على المقاصد

الحاجية حال التزاحم، أو أن الحاجة تقدم على التحسينية. لكن الاختلاف يقع في تحديد ماهية الضروري أو ماهية الحاجي، وفي مدى صحة إلحاق التصرفات أو الأحكام بهذه الرتب، لأن كل من مرتبة الضرورة والحاجة والتحسين كما يقول الإمام الرازي (قد يقع فيه ما يظهر كونه من ذلك القسم، وقد يقع منه ما لا يظهر كونه منه بل يختلف باختلاف الظنون.)، واستناداً إلى هذه الظنية، فإن البناء على التفاضل بين هذه المراتب في محال الاجتهاد يحتاج إلى المزيد من ضبط ماهية كل مرتبة من هذه المراتب حتى لا تلحق بها التصرفات التي لا تنتمي إليها فيقع عكس مقصود الشارع بأن يتقدم المؤخر ويؤخر المتقدم في اجتهادات المجتهدين، لذلك جاء هذا المبحث الذي يهدف إلى تحديد منطقة الفراغ التقعيدي والضبطي في علم المقاصد، والتي تتسع بتطور الأحداث وبتعدد التجارب الهادفة إلى تفعيل مقاصد الشريعة لضبط أدائها التشريعي بجانب النصوص.

٧ - إن ضوابط تقديم كلي على غيره لن تستفاد إلا من جنس ما استفيد منه التقديم ذاته برصد الأحكام والشواهد التي يتخرج عليها ترتيب الكليات في أعيان الأحكام، وإذا كانت دلالة هذه الشواهد والأحكام المشخصة على ترتيب معين يتعذر منها استفادة اليقين وهو ما يفسر اختلاف الأصوليين في ترتيب الكليات، فإن الاختلاف في ضابط أولوية كلي على غيره يكون أبلغ الارتباط ذلك بالظن في حمل معهود الشرع في الأحكام وملتفاتة في أحكام الرخص خصوصاً التي يتجلى فيها الترتيب التشريعي للكليات على ما يكون ضابطاً لتقدم كلي على غيره، وهو ما يؤكد القيمة العلمية لضوابط الاستقراء في الكشف عن علاقات الكليات التشريعية. فأى قصور في الإجراءات المنهجية للاستقراء يلزم عنه كشف خاطئة في نظام ترتيب الكليات التشريعية.

٨ - إن هناك العديد من التخريجات غير المضبوطة على القاعدة المقاصدية المتعلقة برتب المقاصد عند الباحثين المعاصرين كما في الاحتكام إلى التفاضل بين مرتبة الضروريات والحاجيات في الاجتهاد في إحدى المسائل المعاصرة المتعلقة بفقه السياسة الشرعية: (الحفاظ على حياة فرد أو أفراد من المسلمين ضروري ومقاطعة دولة كافرة لدولة مسلمة حاجي. لأن هذه المقاطعة قد تسبب لها

بعض الضيق. فإذا أرغمت دولة مسلمة على تسليم فرد أو أفراد من رعاياها إلى تلك الدولة لتقتلهم، فعليها أن تتحمل سلبات هذه المقاطعة ولا تسلمهم لها. لكن إذا أيقنت أن هذه المقاطعة سيعقبها هجوم واعتداء يؤدي بحياة المسلمين ويعرض البلاد للخراب، جاز لها التسليم درء للمفسدة الكبيرة).

فتخريج أوصاف هذه النازلة على التفاضل بين مرتبة الضروريات والحاجيات يحتاج إلى الكثير من الضبط، خاصة فيما يتعلق بطبيعة الفرد أو الأفراد المطالب بتسليمهم، وكذا طبيعة الدولة المطالبة بهؤلاء الأفراد، وكذا مدى تيقن عودة الخراب على بلاد المسلمين من ظنيتها حال المواجهة، فكل هذه القرائن تطرح الكثير من التوقفات في التساهل في تخريج النوازل الحديثة على التفاضل التشريعي لمراتب المقاصد.

صور الأحكام الشرعية التي تدخل تحت هذا الأصل ودفع الشبه التي تعترض تخريجها فهذا من المحال التي يفترض أن تتوجه لها جهود الباحثين في أصول الفقه.

وإذا لم يتحقق ذلك النوع من الاستقراء الدقيق فإن التوظيف المعاصر للتفاضل بين المراتب أو بين الأصول ومكملاتها يبقى مفتقداً للحجية.

٩ - أساء الكثير من الباحثين المعاصرين استيعاب مكانة المقاصد في الفكر الأصولي الإسلامي، وذلك لقصرهم حضور المقاصد في الفكر الأصولي القديم بمحل المصالح المرسله استناداً لتعرض الأصوليون إلى العلاقة التي تضبط الأداء التشريعي للمقصد بجانب الأداء التشريعي للنص تحت عنوان علاقة المصلحة بالنص فقط على أساس أن المقصود بالمصلحة في اصطلاحهم هو المقصد التشريعي كما صرح بذلك الغزالي والآمدي وغيرهم في أكثر من موضع، وبناء على ذلك فإن مذاهبهم في تحديد الأداء التشريعي للمقصد مرتبطة إلى حد كبير بمذاهبهم في الأخذ بالمصلحة، التي ارتبط حضورها في الفكر الأصولي بالفقيه الحنبلي نجم الدين الطوفي (الذي ساقه وهمه إلى حد تصور إمكان التعارض بين مصالح الناس وشرعية الله، ولأنه إذا حدث ذلك فإنه يقدم المصلحة على الدليل النقلي، في حين أن هذه الفرضية ذاتها نوع من الوهم المرفوض لا تستند إلى

أساس في الواقع). فقد شاع عنه أنه يقدم دلالة المصلحة على دلالة النص حال التعارض بين الدالتين، وهذا الارتباط الوثيق للأداء التشريعي للمقصد بمذاهب الأصوليين في المصلحة، لا يعني انحصار الأداء التشريعي للمقصد فيها فقط، بل إن مذاهبهم في المصلحة هي الوجه البارز الذي كثرت العناية به في المصنفات القديمة والحديثة، إذ الأداء التشريعي للمقصد له هيمنة كبيرة على عملية الاستدلال للأحكام الشرعية تصل في بعض الأحيان إلى اختبار ثبوت الدليل الظني بمدى تساوقه مع الأصول الشرعية وعدم معارضته لها.

١٠ - لا يتصور تحديد الأداء التشريعي للمقصد بجانب النص في الفكر الأصولي في أصول الاستنباط عند المذاهب الفقهية بعيداً عن أهم مفاصل العملية الاجتهادية وعلاقتها بالأداء التشريعي للمقصد على مستوى (غياب النص) و(حضور النص). وإذا كان المستوى الأول (غياب النص التشريعي) قد كثرت الدراسات التي تبين فيه حدود الأداء التشريعي للمقصد بدراسة مذاهب الأصوليين في الاحتجاج بالأصول المقاصدية كالمصلحة المرسلّة والاستحسان وسد الذرائع... فإن المستوى الثاني الذي كان فيه للمقصد أداء تشريعي واضح في التعامل مع النص التشريعي من جهة الإثبات (النصوص التشريعية ظنية الثبوت)، أو من جهة التفسير وبيان المراد فإن هذا من المحال التي لم تحقق التحقيق العلمي المناسب الذي يمكن أن تفسر به الكثير من المواقف الأصولية المتميزة والشهيرة في أصول الفقه الإسلامي.

١١ - بعد الوقوف على حدود الأداء التشريعي للمقصد في أصول الفقه الإسلامي بمختلف مذاهبه يثبت أن القدر الذي يعطيه الأصوليون للمقصد في التشريع، متناسب تماماً مع ما تقتضيه طبيعة التشريع نفسه، فهو قدر علمي وموضوعي وأن هناك مبالغة كبيرة في إضفاء صفة الظرفية والحرفية على هذا القدر.

١٢ - إن ضبط دلالة المقصد بالضوابط الشرعية والعقلية من شأنه أن يعطي للمقاصد الحماية اللازمة من التوظيفات غير السليمة التي تستمد وجودها من الغياب الفعلي لتصنيف حاصر وواضح لضوابط اعتبار دلالة المقصد التشريعي

مع سائر الدلالات الشرعية حال وجودها وحال غيابها، ذلك أن السابقين تعرضوا لهذه الضوابط في مسائل متفرقة من علم أصول الفقه، إضافة إلى خصوص اصطلاحهم في تلك المسائل مما يعني صعوبة تخريج مصطلحاتهم على إشكالات اعتبار المقاصد في محال الاجتهاد كما تطرح نفسها في العصر الحديث، إذ التطور الدلالي للمصطلحات الخاصة بالاجتهاد والمقاصد يعيق ذلك إلى حد ما. أما من بحث ذلك من المعاصرين فإن جهد أكثرهم كان مدفوعاً للبحث عن ضوابط للمصلحة في التشريع الإسلامي، ومع تأكيدهم ضرورة ربط المصلحة بمفهومها الشرعي الخاص في التشريع الإسلامي إلا أن ضراوة البحث في هذا المحل وهيمنة الفكر الغربي على مناحي الحياة ومدلولات اللغة لا يسعفهم في المحافظة على مفهوم المصلحة الخاص في التشريع الإسلامي في كل الإجراءات المنهجية للبحث العلمي أو في الإجراءات المنهجية للتفكير عموماً، فيقصرونها على ما ينال المكلف من حظوظ نفعية محسوسة في حين أن خلفية البحث في مقاصد الشارع عند القدماء لم تكن مدفوعة بهذا الاعتبار بقدر ما كانت مدفوعة بالاعتبار التعبدية. فبحوثهم في مقاصد الشارع وفي مناهج الاجتهاد للبحث عن الإرادة التشريعية المفترضة في النوازل الجديدة ليس للوقوف على حظوظ المكلفين (مفهوم المصلحة في الفكر الغربي) في الأحكام الشرعية ومحاولة اقتناصها في النوازل الجديدة بما لا يعارض الأصول الممهودة بل كانت مدفوعة بتحقيق براءة الذمة من التكليف الشرعي بالدرجة الأولى، ولن تتحقق براءة الذمة من التكليف إلا بمعرفة صيغته التكليفية في النوازل الجديدة بشواهد الشرع المنصوصة بأعيانها وبكلياتها، فإذا ظهر في هذه الصيغة شيء من حظوظ المكلفين فهو داخل في منظومة مقاصد الشارع.

على هذا النحو كان بحث السابقين في مقاصد الشارع.

أما أن نقطع بمصلحة أحد المعاني المستقرة في الفكر الغربي، ثم نتلمس لها الشهادة في أصول الشرع في آحاد النصوص أو كليات معانيها، ثم نجور على قواعد التأويل ومدلولات اللغة بالتكلف في نسبة الحرفية والظاهرية لها أو ظرفية وتاريخية صناعتها وإحكامها، لخلق تجانس مفترى بين هذه المصلحة الغربية

وشواهد الشرع الأصلية؛ فهذا لا يبرره سوى البحث عن مستند موهوم يعطي شيئاً من الشرعية المفتقدة للتحرر من مدلولات هذه القواعد مناقضة هذا المنهج لبديهيات العقل وقواعد الشرع شيء لا يخفى لأنه (قطع على غيب بلا دليل).

١٣ - إن عدم انضباط دلالة المقصد في محل الاجتهاد في وقائع الاجتهاد المعاصر لا تنتهي آثاره السلبية عند تسويغ الحادث وتبرير الواقع فقط في الاجتهادات القاصرة بل قد تمتد آثاره إلى الجهود الإصلاحية التي تكون بمنأى عن استغلال ظنية هذه الدلالة لتحقيق توازنات معينة أو الحياد عن مدلولاتها الصحيحة لأي اعتبار في صياغة الجهود الإصلاحية.

وفي الأخير أرجو من العلي القدير أن يجعل هذا العمل في ميزان حسناتي، وأن يبارك في أثره في الاجتهاد المعاصر، وأن يعفو عني بفضل الواسع ورحمته السابغة عما ظهر فيه من تقصير أو اضطراب أو عثار.

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

www.moswarat.com

الفهارس العامة

- أولاً: فهر الآيات القرآنية.
- ثانياً: فهرس الأحاديث النبوية.
- ثالثاً: فهرس المصطلحات العلمية.
- رابعاً: فهرس القواعد والمسائل الأصولية.
- خامساً: فهرس الأحكام والمسائل الفقهية.
- سادساً: فهرس الأعلام.
- سابعاً: فهرس المصادر والمراجع.
- ثامناً: فهرس الموضوعات.

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

www.moswarat.com

أولاً: فهرس الآيات القرآنية

الصفحة

الآية

سورة البقرة

٨٦	﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ ^(١) .
٣٤	﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ﴾ ^(٢) .
٢١٩	﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَتَأُولَى الْأَلْبَابِ﴾ ^(٣) .
١٩٣	﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾ ^(٤) .
١٩٣	﴿عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ﴾.
١٩٣	﴿فَنَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ﴾ ^(٥) .
٥٩	﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ ^(٦) .
٦٤ ، ٤٧	﴿وَالْمُطَلَقَاتُ يَرَرْنَ بَكَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَ قُرُوءٍ﴾ ^(٧) .
٢٥٧	﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ﴾ ^(٨) .

(١) البقرة، الآية: ٢٩.

(٢) البقرة، الآية: ١٢٧.

(٣) البقرة، الآية: ١٧٩.

(٤) البقرة، الآية: ١٨٥.

(٥) البقرة، الآية: ١٨٧.

(٦) البقرة، الآية: ٢٠٥.

(٧) البقرة، الآية: ٢٢٨.

(٨) البقرة، الآية: ٢٣٦.

﴿وَأِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُوكَ أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾^(١).

سورة آل عمران

﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾^(٢).

﴿إِنَّ الْدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾^(٣).
﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ﴾^(٤).

﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾^(٥).

سورة النساء

﴿وَأِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَمِينِ فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَتِلْكَ وَرَبِّعٌ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةٌ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ آدَبُ اللَّهِ أَتَىٰ ۚ﴾^(٦).

﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ﴾^(٧).
﴿يَتَّخِذُهَا الذِّينَ ءَامَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا﴾^(٨).
٤٦
٦٨ ، ٦٧

(١) البقرة، الآية: ٢٣٧.

(٢) آل عمران، الآية: ٨٥.

(٣) آل عمران، ١٩.

(٤) آل عمران، الآية: ١٠٢.

(٥) آل عمران، ١٠٤.

(٦) النساء، الآية: ٣.

(٧) النساء، الآية: ١٢.

(٨) النساء، الآية: ١٩.

- ﴿وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْخُصَمَاءَ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَّا ١٠٢
مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَمَنْ فَلَئِنَّكُمْ الْمُؤْمِنَاتِ﴾^(١).
- ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ﴾^(٢). ١٩٣
- ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ ٢٢٦
تَكُونَ بَحْرَةً عَنْ فَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾^(٣).
- ﴿فَلَمْ يَحْدُوا مَاءً فَتَيَسَّمُوا﴾^(٤). ١٠٢
- ﴿فَإِنْ لَنُزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾^(٥). ٢٩١
- ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا ٢١٩
وَعَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾^(٦).
- ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا ٢٩١
تَكُنَ لِلْخَائِبِينَ خَصِيمًا﴾^(٧).
- ﴿فِيظَلُّوا مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَمًا عَلَيْهِمْ﴾^(٨). ١٠١

سورة المائدة

- ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْبَنَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنَازِيرِ وَمَا أَهَلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾^(٩). ٦٧
- ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾^(١٠). ٢٦٩

(١) النساء، الآية: ٢٥.

(٢) النساء، الآية: ٢٨.

(٣) النساء، الآية: ٢٩.

(٤) النساء، الآية: ٤٣.

(٥) النساء، الآية: ٥٩.

(٦) النساء، ٩٣.

(٧) النساء، الآية: ١٠٥.

(٨) النساء، الآية: ١٦٠.

(٩) المائدة، الآية: ٣.

(١٠) المائدة، الآية: ٤.

﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ ۖ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَجْزَلُكُمْ إِلَى الْكُفَّينَ﴾^(١).

﴿الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾^(٢).

﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^(٣).

﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾^(٤).

﴿فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارٌ لَهُ﴾^(٥).

﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾^(٦).

سورة الأنعام

﴿وَذَرُوا ظَهْرَ الْأَنْفَرِ وَبَاطِنَهُ﴾^(٧).

سورة الأنفال

﴿وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾^(٨).

سورة التوبة

﴿وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ﴾^(٩).

(١) المائدة، الآية: ٦.

(٢) المائدة، الآية: ٣٣.

(٣) المائدة، الآية: ٣٨.

(٤) المائدة، الآية: ٤٤.

(٥) المائدة، الآية: ٤٥.

(٦) المائدة، الآية: ٩٠.

(٧) الأنعام، الآية: ١٢٠.

(٨) الأنفال، الآية: ٦٠.

(٩) التوبة، الآية: ٧٩.

٤٥

﴿لَيْسَفَقَّهُوَا فِي الدِّينِ وَلْيَسْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ﴾^(١).

سورة الرعد

١٩٧

﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً﴾^(٢).

سورة النحل

٢٤

﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ﴾^(٣).

٣٤

﴿فَأَقْبَ اللَّهُ بُنْيَنَهُمْ مِّنَ الْقَوَاعِدِ﴾^(٤).

٥٩

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَنِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾^(٥).

٢١٨

﴿أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾^(٦).

سورة الإسراء

٢١٩

﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾^(٧).

سورة الأنبياء

٦٠

﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾^(٨).

(١) التوبة، الآية، ١٢٢.

(٢) الرعد، الآية: ٣٨.

(٣) النحل، الآية: ٩.

(٤) النحل، الآية: ٢٦.

(٥) النحل، الآية: ٩٠.

(٦) النحل، الآية: ١٢٥.

(٧) الأنعام، الآية: ١٥١، الإسراء، الآية: ٣٣.

(٨) الأنبياء، الآية: ١٠٧.

سورة الحج

﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَفُتَّتْ صَوَامِعُ وَيْعٍ وَصَلَوَاتُ ٢١٨
وَمَسْجِدُ يُذَكِّرُ فِيهَا أَسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ
اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (١).

﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (٢).

١٩٣

سورة النور

﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ بَعْضُوا مِنْ آبَائِهِمْ وَبَعْضُوا مِنْ أَبْنَائِهِمْ وَبَعْضُوا مِنْ زَوْجِهِمْ﴾ (٣).
٢٤٢
﴿وَلْيَضْحَكُوا خِيفَةً عَلَيَّ جُيُوشٍ وَلَا يُدِيرُ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِيُغْلِبَنَّهُنَّ﴾ (٤).
٢٤٢
﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ
أَلِيمٌ﴾ (٥).

٢٩١

سورة الفرقان

﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ
اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ﴿٦٨﴾ يُضَاعَفْ لَهُ
الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَنَحْنُ بِهِ مُكَافَاتٌ﴾ (٦).

٢٢٥

سورة الشعراء

﴿إِنَّ هَذَا لَسِحْرٌ عَلِيمٌ ﴿٦٩﴾ يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِ فَمَاذَا
تَأْمُرُونَ﴾ (٧).

٦٥

(١) الحج، الآية: ٤٠.

(٢) الحج، الآية: ٧٨.

(٣) النور، الآيتان ٢٤، ٣٠.

(٤) النور، الآيتان ٢٤، ٣١.

(٥) النور، الآية: ٦٣.

(٦) الفرقان، الآيتان، ٦٨، ٦٩.

(٧) الشعراء، الآية: ٣٥.

سورة القصص

١٠٣

﴿فَوَكَّرَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ﴾^(١).

سورة العنكبوت

﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾^(٢).

سورة الأحزاب

﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾^(٣).

سورة الذاريات

١٨١

﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِعِبَادُونَ﴾^(٤).

سورة الحديد

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾^(٥).

سورة الحشر

﴿مَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كُنْ لَا يَكُونَ دُولَةٌ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾^(٦).

(١) القصص، الآية: ١٥.

(٢) العنكبوت، الآية: ٤٥.

(٣) الأحزاب، الآية: ٣٦.

(٤) الذاريات، الآية: ٥١، ٥٦.

(٥) الحديد، الآية: ٢٥.

(٦) الحشر، الآية: ٩.

سورة الممتحنة

﴿يَتَأْتِيهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْنِسْنَ بِمُحْضَنِ بَفْتَرِيْنَهُ بَيْنَ أَيْدِيْهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِيَنَّكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعُهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (١).

سورة الجمعة

﴿فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾ (٢).

٧١ ، ٧٤

٧٦

﴿وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ (٣).

٧١

سورة العلق

﴿أَرَمَيْتَ الَّذِي بَنَعْنِي ① عَبْدًا إِذَا صَلَّى﴾ (٤).

٦٦

(١) الممتحنة، الآية: ١٢.

(٢) الجمعة، الآية: ٩.

(٣) الجمعة، الآية: ٩.

(٤) العلق، الآية: ١٠.

ثانياً: فهرس الأحاديث النبوية

الصفحة

طرف الحديث

أ

- | | |
|-----|---|
| ٢٢٧ | ١ - أتشفع في حد من حدود الله |
| ٢٢٦ | ٢ - أطيّب الكسب عمل الرجل بيده |
| ١٠٥ | ٣ - أعتق رقبة |
| ٣٣٨ | ٤ - أن النبي ﷺ خرج قبل بدر |
| ٢٢٠ | ٥ - إن دماءكم حرام عليكم |
| ٢٢٠ | ٦ - إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم |
| ٦٠ | ٧ - انظر إليها فإنه أحرى أن يؤدم بينكما |
| ٦٠ | ٨ - إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق. |
| ١٠٠ | ٩ - إنما نهيتكم لأجل الدافعة. |
| ١٠١ | ١٠ - إنها ليست بنجس. |

خ

- | | |
|-----|----------------------|
| ٢٨٠ | ١١ - الخراج بالضمان. |
|-----|----------------------|

س

- | | |
|-----|---|
| ٢٨٥ | ١٢ - سمعت رسول الله ينهى عن بيع الذهب بالذهب. |
|-----|---|

ف

- ١٣ - فدين الله أحق بالقضاء. ٢٣٠

ك

- ١٤ - كبر في عيد ثنتي عشرة تكبيرة. ٤٨

ل

- ١٥ - لا تبع ما ليس عنك. ٤٨
 ١٦ - لا تصرو الإبل والغنم. ٢٥٦
 ١٧ - لا تصوموا يوم النحر. ٧١
 ١٨ - لا تواصلوا ٧١
 ١٩ - لا ضرر ولا ضرار. ٦١ ، ٣٦
 ٢٠ - لا يحل دم امرئ مسلم. ٢١٨ ،
 ٢٢٠
 ٢١ - لا يحل مال امرئ. ٢٢٧
 ٢٢ - لا يدخل الجنة صاحب مكس. ٣٣٤
 ٢٣ - لا يقضي القاضي وهو غضبان. ١٠٤
 ٢٤ - لعن الله اليهود. ١٠٣
 ٢٥ - ليس على المسلمين جزية. ٣٣٤

م

- ٢٦ - ما أسكر كثيره فقليله حرام. ٢٢٣
 ٢٧ - ما منعك أن تجني إذ دعوتك. ٧٢
 ٢٨ - من أحيا ارضاً ميتة فهي له. ١٠٣

- ٢٩ - من بدل دينه فاقتلوه. ٢١٨
 ٣٠ - من قتل دون ماله فهو شهيد. ٢٢٧
 ٣١ - من مس ذكره فليتوضأ. ١٢٣

ن

- ٣٢ - نهى عن بيع الذهب بالذهب ١٥٣
 ٣٣ - نهى عن بيع الطعام حتى يقبض ١٥٣
 ٣٤ - نهى من أن يبيع بضعكم على بيع بعض ١٥٣

و

- ٣٤ - وضع الله الحرج ٦١

ثالثاً: فهرس المصطلحات

المصطلح	الصفحة
١ - الاجتهاد	٣٩ ، ٤٠ ، ٤٣ ، ٤٦ ، ٤٧ ، ٨٧ ، ٩٣ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ١٦٧ ، ١٧١ ، ١٧٥ ، ١٧٩ ، ١٨٠ ، ١٩١ ، ١٩٦ ، ٢٦٠ ، ٢٩٦ ، ٣٠٨ .
٢ - الاجتهاد الجماعي	١٣٣ ، ١٣٤ ، ٢٩٧ ، ٣٥٦ .
٣ - الاجتهاد الفردي	١٣٤ ، ٢٠٣ ، ٣٥٦ .
٤ - الاجتهاد المعاصر	٢٠١ ، ٢٤٦ ، ٣٢٢ .
٥ - الأداء التشريعي	٣٢ ، ١٥٧ ، ١٦٣ ، ١٦٤ ، ١٦٥ ، ١٧٢ ، ١٨١ ، ٢٠٢ ، ٢٠٥ ، ٢٠٧ ، ٢٣٦ ، ٢٤٥ ، ٢٤٧ ، ٢٥٣ ، ٢٥٤ ، ٢٥٥ ، ٢٥٦ ، ٢٥٧ ، ٢٥٨ ، ٢٥٩ ، ٢٦٠ ، ٢٧١ ، ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٢٧٦ ، ٢٧٨ ، ٢٨٣ ، ٢٨٤ ، ٢٨٦ ، ٢٨٧ ، ٣٠٢ ، ٣٢٢ .
٦ - الأداء الكشفي	١٠ ، ١٠٠ .
٧ - الإرادة التشريعية	٥٥ ، ٦٣ ، ٦٩ ، ٨٧ ، ١٦٢ ، ١٨٦ .

٢٥٥ ، ٢٥٢ ، ٢٥٣ ، ٢٥٦ ، ٢٥٨ ، ٢٥٩ ،
٢٦٧ ، ٢٧١ ، ٢٧٢ ، ٢٧٩ ، ٢٨٠ ، ٢٨٣ ،
٣١٩ .

٢٦٠ .

٨ - إرادة المجتهد

٣٧ ، ٧٣ ، ٧٨ ، ٨١ ، ١٠٣ ، ١١٣ ،
١١٤ ، ١٨٧ ، ١٩٣ ، ١٩٤ ، ٢٢٨ ، ٢٣١ ،
٢٤٧ ، ٢٩٧ ، ٣٢٣ .

٩ - الاستقراء

ب

٨٧ ، ٩٠ ، ٩٣ .

١٠ - الباعث

ت

٢٣ ، ٢٨ ، ١٩٠ ، ١٩٤ ، ٢٤٤ ، ٢٤٥ ،
٢٤٦ .

١١ - التحسينيات

٢٩٧ ، ٣١١ .

١٢ - تحقيق المناط

٢٠٥ ، ٢٠٦ ، ٢١٤ .

١٣ - الترتيب التشريعي

٢٨ ، ٢٩ ، ٣١ ، ٤٩ ، ٥٥ ، ٥٦ ، ٦٢ ،
٦٣ ، ٧٠ ، ٧٥ ، ٧٩ ، ٨٠ ، ٨٢ ، ٨٤ ،
٨٧ ، ٨٨ ، ١١٣ ، ١١٥ ، ١١٦ ، ١٣٢ ،
١٩٢ ، ١٩٥ ، ٢١٥ ، ٢١٦ ، ٢١٩ ، ٢٢٠ ،
٢٣٧ ، ٣٤٥ .

١٤ - التشريع

٢٣ ، ٣٢ ، ٣٩ ، ٤٠ .

١٥ - التطور الدلالي

ح

- ١٦ - الحاجة ١٢٠ ، ٢٣٤ ، ٢٣٦ ، ٢٣٨ ، ٢٣٩ ، ٢٤٣ .
- ١٧ - الحاجة التشريعية ١٠٧ ، ٣٢٣ ، ٣٢٤ .
- ١٨ - الحاجيات ٢٣ ، ٢٨ .
- ١٩ - الحرفية ٣٠٢ ، ٣٠٨ ، ٣١٧ .
- ٢٠ - الحكمة ٢٣ ، ٩٣ .

د

- ٢١ - الدلالة التشريعية ٧ ، ٣٠٢ .

ش

- ٢٢ - الشبكة المقاصدية ٢٠ ، ٢٠٢ ، ٢٢١ .

ض

- ٢٣ - الضروريات ١٨ ، ٨٤ ، ١٨٠ ، ١٨١ ، ١٩٤ ، ١٩٥ ، ١٩٦ ، ٢٠٥ ، ٢٠٦ ، ٢٠٨ ، ٢١٠ ، ٢١١ ، ٢١٧ ، ٢١٩ ، ٢٣٦ ، ٢٣٧ ، ٢٣٨ ، ٢٤١ ، ٢٤٤ ، ٢٤٥ ، ٢٤٦ .
- ٢٤ - الضوابط ٢٣ ، ٣١ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٨ ، ٣٩ ، ٥٦ ، ٦١ ، ٦٣ ، ٧٠ ، ٧٨ ، ٩٤ ، ١٠٨ ، ١١٣ ، ١١٥ ، ١٢٦ ، ١٣٢ ، ١٥٧ ، ١٦٣ ، ١٧١ ، ١٧٨ ، ١٨١ ، ١٩٧ ، ٢٢٨ ، ٢٥١ ، ٢٦٣ ، ٢٨٧ ، ٣٠٢ ، ٣٠٤ ، ٣٤٧ ، ٣٥٧ .

ظ

٣٠٢ ، ٣١٧ ، ٣١٨ .

٢٥ - الظرفية

ع

٢٣ ، ٣٢ ، ٣٤٥ .

٢٦ - العلة

ف

١٦١ ، ١٧١ ، ١٨٥ ، ٢٥٤ ، ٢٦٠ ، ٢٦٤ ،

٢٧ - الفكر الأصولي

٢٦٧ ، ٢٩٠ ، ٣٠١ ، ٣١٢ ، ٣١٧ ، ٣١٨ .

٣١٠ .

٢٨ - الفكر الغربي

ق

٣٣ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ٣٩ ،

٢٩ - القاعدة

٤٠ ، ١٠٨ .

م

١٣٥ .

٣٠ - المجامع الأصولية

٥ ، ٦ ، ٧ ، ٢٣ ، ١٦٢ ، ١٨٤ ، ٢٠٥ ،

٣١ - محال الاجتهاد

٢٠٧ ، ٢١٤ ، ٢١٥ ، ٢٣٢ ، ٢٤٥ ، ٢٥٤ ،

٢٧٨ ، ٢٨٤ ، ٢٩٥ ، ٢٩٦ ، ٣٠١ .

١٦٠ .

٣٢ - المستند المقاصدي

١٦١ ، ١٩٩

٣٣ - المشروعية

٢٣ ، ٢٨٢٧ ، ٣٠ ، ٧٠ ، ٧٣ ، ٨٠ ، ٨٩ ،

٣٤ - المصلحة

٩٣ ، ١١٧ ، ١١٩ ، ١٢٥ ، ١٣٢ ، ١٨٢ ،

١٨٤ ، ١٩٣ ، ١٩٥ ، ٢٠٩ ، ٢١١ ، ٢١٢ ،
٢١ ، ٢٣٢ ، ٣١٣ .

٢٦ .

٣٥ - المضمون الدلالي

٢٦ .

٣٦ - المضمون الشعوري

٢٧ .

٣٧ - المضمون القيمي

١٠١ ، ١٠٣ ، ١٠٦ ، ١٠٩ ، ١١٥ ، ١١٦ ،

٣٨ - المناسبة

١١٧ ، ١١٨ ، ١١٩ ، ١٢٠ ، ١٢١ ، ١٢٢ ،

١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٢٥ ، ١٢٦ ، ١٢٧ ، ١٢٨ ،

١٢٩ ، ١٣٠ ، ١٧٥ ، ١٨٠ ، ١٨١ ، ١٩٥ .

٢٠٨ ، ٢١٢ ، ٢١٣ .

٣٩ - الميزان التراتبي

رابعاً: فهرس القواعد والمسائل الأصولية

الصفحة	المسألة أو القاعدة
	الحكم
٢٤٥	الحكم التكليفي.
٢٤١	وجوب التحسيني
٢٤٥	الأحكام الخمسة.
٢٨٨	براءة الذمة من التكليف
٤٩	المباح.
١٩٤	عموم الرخصة
	البيان
٣٧	الأصل أن النص مقدم على الظاهر
١٤٨	الأمر للوجوب
٦٧ ، ٧٦ ، ٧٩	دلالة النهي
٨٢	
١٤٨	النهي للتحريم
٢١٩	النهي الصريح
٢٨٢ ، ٢٧٤ ، ٢٥٩	دلالة النهي على البطلان

اللفظ المشترك

١٤٦ ، ١٠٩	دلالة سكوت الشارع
٢٧٣	حجية خبر الآحاد
٢٧٩	صحة خبر الآحاد
٢٩٥	اشتراط فقه الرواي في الظني
	التوفيق بين مختل الحديث
١٥١	النص قطعي الدلالة
٦٠	الصريح الظاهر لا يقبل التأويل

الإجماع

٢٩٦ ، ١٤٨	حجية الإجماع
١٣٤	ثبوت الإجماع
١٥١	سند الإجماع
٢١٢	الإجماع على ترتيب الكليات

القياس

٣٠١ ، ٢٨٥	حجية القياس
٢٦٤	القياس والمصلحة
١١٧ ، ١١٦ ، ٥٩	مسالك العلة
١٠١ ، ٩٧	النص على العلة
٩٨	النص الصريح على العلة
١٠١	دلالة الباء على العلة
١٠٦ ، ١٠١	ترتيب الحكم على الوصف

المسألة أو القاعدة	الصفحة
تعضد العلة المنصوصة بالمناسبة	١٠٣
ثبوت العلة بالإجماع	١٣٤، ١٢٣، ١١٦
المناسبة	٥٩
المناسب المرسل	١٢٥
ملائم المرسل	١٢٥
المناسب الغريب	١٢٥
المصالح المرسلة	
حجية المصلحة	٢٥٥
كيفة المصلحة	٢٧٧، ٢٥١
تخصيص النص للمصلحة	٢٩٣، ٢٩٢
الاستحسان	
حجية الاستحسان	٢٨٤
علاقة الاستحسان بالمقصد	٢٥٥، ٢٥١، ١٦٢
سد الذرائع	
علاقة سد الذرائع بالمقصد	٢٥١، ١٦٣، ١٥٥
الاستصحاب	
حجية الاستصحاب	٢٨٥، ٢٨٤
الاجتهاد	
الاجتهاد في القواطع	٢٩٢، ٤٧، ٤٦
الاجتهاد في ظني الثبوت قطعي الدلالة	٤٧
الاجتهاد في ظني الدلالة قطعي الثبوت	٤٨

٤٣	ملاحظة القواعد الكلية في الاجتهاد
٥١	أفضلية الاجتهاد الجماعي
١٥١	الاجتهاد بالرأي

التعارض والترجيح

٢٥١	تعارض الدلالات
١٠٠	تعارض التعليل الصريح والظاهر
٤٨	تعارض الأخبار الظنية
٢٩٤	معرضة الخبر للقرآن
٢٦٧، ٢٥٩، ٢٥٨	تعارض الخبر والقياس
٢٨٨، ٢٧٩، ٢٦٨	
٢٩٤	
١٨١	التعارض بين العلل
٢٢٩	التعارض بين الكليات
٣٣١	معارضة المقاصد الموهومة للقواطع

المتفرقات

١٤٤ ، ١٤٣	حجية الاستقراء
١٤٨	إستفادة القطع من التواتر المعنوي
١٥٤	مدارات الأحكام

خامساً: فهرس الأحكام والمسائل الفقهية المذكورة

المسألة أو الحكم الصفحة

الطهارة

١٠٢	وجوب الوضوء
١٧٦	طهارة الخبث والحد
١٠٢	التيمم
١٦٨	الصلاة بلا طهارة
١٤٣	ما يندب في الطهارة
٢٤٣	طهارة سؤر الهرة

الصلاة

٤٦	وجوب الصلاة
٤٦	مواقيت الصلاة
٢٤٢ ، ١٣١	صلاة الجماعة
٢٤٢	صلاة الجمعة
٤٧	التكبير في صلاة العيد
٧٢	حكم الخروج من الصلاة

الصفحة	المسألة أو الحكم
١٤١	حكم صلاة الوتر
١٢٤	جمع الصلاة في الحضر
١٢٤	جمع الصلاة في الصلاة
٢٤٢	الصلاة
٢١٧	صلاة النافلة

الزكاة

٨٢	الزكاة في الخضر والبقول
٩٥	أنصبة الزكاة
٩٦	الحول في الزكاة

الصيام

٢٣١	أداء الصوم
٧٩ ، ٧٧ ، ٧٤	حكم الوصال
١٥٩ ، ١٢٥ ، ١٠٥	كفارة المفطر بالجماع

الحج

١٧١	السعي
١٧١	الرمي
٢١٧	نوافل الحج
٢٣٤	قطع الشوك من شجر الحرم

البيوع

٤٦	حرمة البيع وحل الربا
٧٤ ، ٢٨	ترك البيع يوم الجمعة
٤٨	بيع الغائب

٧٤	بيع الأصول المغيبة
٢٦٥	بيوع الآجال
٢٧١	بيع الثنيا
٨١	حكم البيوع المؤقتة
١٧٤	بيع السيف لمن يقتل به
٩٥	البيع يبدو الصلاح
٩٦	تعين المحل في الإجارة
٩٣	الجمع بين البيع والسلف
١٥٢	بيع الطعام قبل قبضه
١٥٢	احتكار الطعام
١٥٢	سوم المسلم على سوم أخيه
١٢٣ ، ١٢٤	الولاية في المال
١٨٣	التعامل في سوق مغصوبة

النكاح

٢٢٥	ترك النكاح
٢٦١ ، ٨١	النكاح بنية التأقيت
٢٦١	نكاح المتعة
٢٥٦	النكاح بلا صداق
٢٢٥	حد الصداق
٩٥	وجوب المهر بالميسر
١٢٣ ، ١٢٤	الولاية في النكاح
٢٤٦	الوليمة في النكاح
١٣٠	زواج المسلم بالكتابي

المسألة أو الحكم	الصفحة
تعدد الزوجات	٩٥
طلاق المريض	٢٦٥
عدة المطلقة	٤٧

الحدود

حد الزنا	٧٣
قطع السارق في حال المجاعة	٧٧
قدر ما يوجب الحد في الخمر	٢٢٣ ، ٩٥
سبب القصاص	١١٨
القتل بغير الجراح	٨٦
القتل بالمثل	١٢٤
الجناية على الأطراف	١٢٤
العفو في القصاص	٢٢١
العفو في الجراح	٢٢١
الإقرار بالقتل	٢٢٠
العمد والخطأ	٢٢٠
تغليظ الدية	٢٢٠
ضرب الدية على العاقلة	٢٣٩
حد الزنا	٢٣٧
حد في حرابة الأعراض	٢٩٢

متفرقات

التترس بالمسلمين	٢١١ ، ١٦٨ ، ١٢٥
قتال الكفار	١٦٧

المسألة أو الحكم	الصفحة
الاستعانة بالمشركين في القتال	٣٣٩، ٣٣٦، ٣٣٥
العمليات الاستشهادية	٣٣٩، ٣٣٨
لبس العمام المكبرة والأكمام الواسعة	١٨٣
تقسيم الغنائم	١٨٣
التغريم بالمال	١٧٨
موارد بيت المال	٣٣٣
الجزية قتال المرتدين	٢١٩، ٢١٨
قطع عضو بشري	٢٠٦، ٢٠٥
اجتماع القتل والردة في القصاص	٢٣١
لجهاذ مع ولاة الجور	٢٤٦
كسر المعازف	٢٧٨
الاحتطاب من الحرم	٩٦
قسمة الفيء	٩٩
الاختيار في الأضحية والعقيقة	٢٤٣

سادساً: فهرس الأعلام

العلم

الصفحة

أ

أبو بكر الصديق.	٨٢.
أبي بن كعب.	٧٢.
أرسطو الفيلسوف.	١٨٨.
الأمدي سيف الدين.	٢٧، ٤٢، ٨٨، ١٣٤، ١٧٢، ١٧٣،
	١٨١، ١٨٥، ٢٢٤، ٢٣٠، ٢٣٤،
	٢٣٧، ٢٤٠، ٢٥٤، ٣٤٥، ٣٥٨.

ب

ابن باز عبد العزيز بن عبد الله.	٣٣٦.
البصري أبو الحسين.	٣٧، ٢٥٨.
البوطي محمد رمضان.	٤١، ١٥٦، ٢١١، ٣٤٢.
البيضاوي عبد الله بن عمر.	٢٧١.
الترابي حسن.	١٩٣.
التفتازاني (مسعود بن عمر).	٣٥.
ابن تيمية تقي الدين.	١٢٩، ١٩٥، ٢٥١.
الجابري.	١٩٨.

٣٥	الجرجاني (الشريف).
٣٠٧	جوزيف شيخت (مستشرق).
٣٣٦	جاد الحق شيخ الأزهر.
٧٩ ، ١٩٩ ، ١٥٠ ، ١٧٣ ، ١٧٤	الجويني.
١٧٥ ، ١٧٦ ، ١٧٧ ، ١٧٨ ، ١٨٧	
١٩٠ ، ١٩٤ ، ٢٠٢ ، ٢٢٤ ، ٢٣٢	
٢٣٩ ، ٢٤٠ ، ٣٣٣ ، ٣٤٨ ، ٣٥٥	

ح

١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٣٤ ، ٢٢٤ ، ٢٣٠	ابن الحاجب عثمان بن عمر.
٢٣٤	
١٦ ، ٢١٤	حامد حسين حسان.
٣٣٩	حسن أيوب.
٢٨٥	ابن حزم الأندلسي.
٣٠	الحسني إسماعيل.
٣٧ ، ٢٥٨	أبو الحسين البصري (محمد بن علي).
١٢١	أبو حنيفة.

خ

١٩ ، ٣٠	الخادمي نور الدين.
---------	--------------------

د

٢٨٥	داود الأصبهاني.
٣٩	الدبوسي أبو زيد.
٢٧٧	ابن دقيق العيد.

ر

- الرازي فخر الدين. ٨٧ ، ٩٩ ، ١٠١ ، ١٠٥ ، ١٢٢ ،
 ١٢٦ ، ٢٠٦ ، ٢٢٣ ، ٢٢٨ ، ٢٦٣ ،
 ٣٤٧ ، ٣٥٦ .
 ابن رشد ١٤٤ .
 روبير برانش (مستشرق). ٣٠٧ .
 الروكي محمد. ٤١ .
 الريسوني أحمد. ٣٠ ، ١٩٦ ، ٢١٠ ، ٢٤٤ .

ز

- الزركشي بدر الدين. ١١٦ ، ١٢٧ ، ٢٢٤ ، ٢٣٥ ، ٢٤٢
 ٧٨ .
 ابن زغبة عز الدين. ١٥٥ .
 أبو زيد نصر حامد. ٢٦٨ ، ١٢٨ .
 أبو زهرة.

س

- ابن سينا الحكيم. ١٤٠ .
 السيوطي جلال الدين. ٢٠٠ .

ش

- الشاطبي أبو إسحاق. ٥ ، ٨ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٣٩ ، ٦١ ، ٦٢ ،
 ٦٣ ، ٧١ ، ٧٥ ، ٧٦ ، ٧٧ ، ٧٩ ، ٨٢ ،
 ٨٩ ، ٩٠ ، ١٠٨ ، ١٢٧ ، ١٧٣ ،
 ١٨٤ ، ١٨٦ ، ١٨٨ ، ١٩٠ ، ٢٢٩ ،
 ٢٣٩ ، ٢٤١ ، ٢٤٢ ، ٣٤٥ .

٢٥٥ ، ٢٤٧ ، ١٦٦ ، ١٥٩ ، ٥٩	الشافعي محمد بن إدريس.
٣٠٧ ، ٢٦٢	
٣٥	الشريف الجرجاني.
٢٢٤	الشوكاني محمد بن علي.
ط	
٢٥	الطبري محمد ابن جرير.
١٩٨	طه عبد الرحمن.
٣٥٨ ، ٢٢٣ ، ٨٨	الطوفي نجم الدين.
ع	
٤٣	ابن عابدين.
١٨١ ، ١٥٢ ، ٩٥ ، ٤٣ ، ٢٨ ، ٨	ابن عاشور محمد أمين.
٢٤٠ ، ٢٢٤ ، ١٩٢ ، ١٩١ ، ١٩٠	
٣٥١ ، ٣٤٦ ، ٣٤٥ ، ٢٤١	
٢٨٥	عبادة بن الصامت.
٣٣٨	العثيمين محمد بن صالح.
٢٦٩	ابن العربي أبو بكر.
١٨٣ ، ١٨٢ ، ١٧٣ ، ١٠٨ ، ٨	العز بن عبد السلام
٢٢٨ ، ١٨٤	
٢٣٩	العضد الإيجي.
٣٥٥ ، ٢١٢ ، ١٩٩ ، ١٧	عطية جمال الدين.
٢٩	علال الفاسي.
٢٠٩ ، ٣٠	العالم يوسف.
٣٤٩ ، ١٥١	علي كرم الله وجهه.

عياض القاضي.

٢٦٥.

غ

الغزالي أبو حامد.

٢٨ ، ٧٤ ، ١٠٥ ، ١٢٦ ، ١٦٧ ،

١٦٨ ، ١٦٩ ، ١٨٢ ، ١٩٢ ، ١٩٥ ،

٢١٤ ، ٢٢٤ ، ٢٢٩ ، ٢٣٧ ، ٢٣٨ ،

٢٤٠ ، ٢٤٢ ، ٢٥٤ ، ٣٤٧ ، ٣٥٣ ،

٣٥٨ ، ٣٥٤ .

الغزالي محمد.

١٩٦ .

الغنوشي راشد.

١٩٧ .

ف

الفتوح محمد بن أحمد.

٢٣٠ .

الفراء .

٢٧٦ .

١٩٧ .

ق

ابن قدامة المقدسي .

٢٧٥ .

القرافي شهاب الدين .

٩٣ ، ١٢٢ ، ٢٢٣ ، ٢٦٧ ، ٢٦٨ .

القرضاوي يوسف .

٣٠ ، ٣٤٠ .

ابن القيم الجوزية .

٢٢٠ ، ٢٢٥ .

ك

الكاساني .

٢٢١ .

الكرخي عبيد الله بن الحسن .

٣٨ .

العلم	الصفحة
الكلوذاني .	٢٧٦ .
ل	
الليثي السمرقندي .	١٢٥ .
م	
مالك بن أنس .	٢٥٧ ، ٢٦٣ ، ٢٦٤ ، ٢٦٦ ، ٢٦٧ ،
	٢٦٨ .
ابن منظور القاضي أبي عمر .	٣٣٣ .
ن	
النجار عمر المجيد .	٧٧ ، ١٥٢ .
و	
الوكيلي محمد .	٢٤٥ ، ٣٥٧ .

سابعاً: فهرس المصادر والمراجع

أ

- ١ - أبجد العلوم، صديق بن حسن خان القنوجي، ت: عبد الجبار زكار، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٧٨م.
- ٢ - الإبهاج في شرح المنهاج، علي بن عبد الكافي السبكي، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٥م.
- ٣ - أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، مصطفى ديب البغا، دمشق، د.ت.
- ٤ - الاجتهاد الديني والمنطق الفقهي في الإسلام، مهدي فضل الله، بيروت، دار الطباعة، د.ت.
- ٥ - الاجتهاد في التشريع الإسلامي، محمد سلام مذكور، مصر، دار النهضة العربية، ط: ١، ١٩٨٤م.
- ٦ - الاجتهاد في علم الحديث وأثره في الفقه الإسلامي، علي نايف البقاعي، بيروت، دار البشائر الإسلامية، ط ١، ١٩٩٨م.
- ٧ - الاجتهاد (النص، الواقع، المصلحة) سلسلة حوارات لقرن جديد، أحمد الريسوني، أحمد جمال باروت، دمشق، دار الفكر، ط ١، ٢٠٠٠م.
- ٨ - الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، يوسف القرضاوي، بيروت، المكتب الإسلامي، ط ٢، ١٩٩٨م.
- ٩ - الاجتهاد المقاصدي، نور الدين بن مختار الخادمي، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط ١، ١٤١٩هـ.

- ١٠ - الأحكام السلطانية، لأبي يعلى الفراء الحنبلي، : ت حامد الفقي، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت.
- ١١ - إحكام الفصول في أحكام الأصول، عبد المجيد تركي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط ٢، ١٩٩٥م.
- ١٢ - الإحكام في أصول الأحكام، سيف الدين علي بن أبي علي الآمدي، بيروت، دار الكتاب العربي، ط ٢، ١٩٨٦م.
- ١٣ - الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم الظاهري، مصر، دار الحديث، ط ١، ١٩٨٤م.
- ١٤ - إحياء علوم الدين، لأبي حامد الغزالي، بيروت، دار المعرفة د. ت.
- ١٥ - إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، بيروت، دار المعرفة، د.ت.
- ١٦ - أزمة العقل المسلم، عبد الحميد أحمد أبو سليمان، الجزائر، دار الهدى، ط ٢، ١٩٩٢م.
- ١٧ - الاستدلال عند الأصوليين، أسعد عبد الغني السيد الكفراوي، مصر، دار السلام، ط ١، ٢٠٠٢م.
- ١٨ - استنباط الأحكام من النصوص، أحمد الحصري، بيروت، دار الجيل، ط: ٢، ١٩٩٧م.
- ١٩ - الأسس المنطقية للاستقراء، محمد باقر الصدر، دار الفكر، ط ١، ١٩٧٢م.
- ٢٠ - الإسلام السياسي، محمد سعد العشماوي، الجزائر، موفم للنشر، ١٩٩٠م.
- ٢١ - الإشارة في معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل، لأبي الوليد الباجي، ت: محمد علي فركوس، السعودية، المكتبة المكية ط ١، ١٩٦٦.
- ٢٢ - الأشباه والنظائر في قواعد وفروع الشافعية، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٧٩م.

- ٢٣ - الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، زين العابدين بن ابراهيم ابن نجيم، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٥م.
- ٢٤ - أصول البزدوي مع كشف الأسرار، البزدوي، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٧٤ م وطبعة دار الكتاب الإسلامي، د.ت.
- ٢٥ - أصول التشريع الإسلامي، علي حسب الله، دار المعارف، د، ت.
- ٢٦ - أصول الفقه، محمد أبو زهرة، القاهرة، دار الفكر العربي، ، د.ت.
- ٢٧ - أصول الفقه، محمد الخضري، تونس، دار المعارف، ط: ١٩٨٩م.
- ٢٨ - أصول الفقه، محمد بن أحمد السرخسي، ت: أبو الوفاء الأفغاني، بيروت، دار المعرفة، ، د.ت.
- ٢٩ - أصول الفقه، شمس الدين محمد بن مفلح المقدسي، ت مهدي محمد السرحان، الرياض، مكتبة العبيكان، ط١، ١٩٩٩م.
- ٣٠ - أصول مذهب الإمام أحمد، عبد الله بن عبد المحسن التركي ط٤، ١٩٩٨م.
- ٣١ - أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، محمد الطاهر بن عاشور، تونس والجزائر، الشركة التونسية للتوزيع المؤسسة الوطنية للكتاب.
- ٣٢ - الاعتصام، لأبي إسحاق الشاطبي، بيروت، دار المعرفة، ١٩٨٨م.
- ٣٣ - الأعلام، خير الدين الزركلي، بيروت، دار العلم للملايين، ط ١٠، ١٩٩٢م.
- ٣٤ - إعلام الموقعين، لشمس الدين أبي عبد الله المعروف بابن القيم الجوزية، دار الجيل بيروت، د. ت، وطبعة منشورات المكتبة العصرية، ١٩٨٧م.
- ٣٥ - الأم، محمد بن إدريس الشافعي، دار المعرفة، د.ت.
- ٣٦ - أليس الصبح بقريب، ابن عاشور، تونس، الشركة التونسية لفنون الرسم، ١٩٨٨م.
- ٣٧ - الآيات البينات على شرح جمع الجوامع، أحمد بن قاسم العيادي، ت: زكريا عميرات، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٦ م

ب

- ٣٨ - البحر المحيط، بدر الدين الزركشي، ت: محمد تامر، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٠م.
- ٣٩ - بحوث فقهية مقارنة، عبد الكريم زيدان، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦م.
- ٤٠ - بحوث مقارنة في الفقه وأصوله، محمد فتحي الدريني، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٩٩٤م.
- ٤١ - بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت.
- ٤٢ - بداية المجتهد ونهاية المقتصد، محمد بن أحمد بن رشد، بيروت، دار ابن حزم، ط ١، ١٩٩٩م.
- ٤٣ - البرهان في أصول الفقه، إمام الحرمين عبد الملك الجويني، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٧م.
- ٤٤ - بغية الوعاة، لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي، ت: محمد أبي الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية بيروت.

ت

- ٤٥ - تأسيس النظر، لأبي زيد عبيد الله بن عمر الدبوسي، مصر، المطبعة الأدبية، د.ت، وطبعة دار الخناجي، ١٩٩٤م.
- ٤٦ - تاريخ بغداد، الحافظ أحمد بن علي، لبنان، دار الكتاب العربي، د.ت.
- ٤٧ - تاريخ المذاهب الفقهية، محمد أبو زهرة، القاهرة، دار الفكر العربي، د.ن، د.ت.
- ٤٨ - تجديد الفكر الإسلامي، حسن الترابي، الجزائر، دار البعث، ط ١، د.ت.
- ٤٩ - تجديد المنهج في تقويم التراث، طه عبد الرحمن، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط: ٢، د.ت.
- ٥٠ - التحصيل من المحصول، سراج الدين محمود بن أبي بكر الأرموي، ت

- عبد الحميد علي أبو زيد، مؤسسة الرسالة ط ١، ١٩٨٨م.
- ٥١ - تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد، الحافظ العلائي، ت: ابراهيم محمد سلقيني، دمشق، دار الفكر، ط: ١، ١٩٨٢م.
- ٥٢ - تخريج الفروع على الأصول، شهاب الدين الزنجاني، ت: محمد أديب صالح، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ٥، ١٩٨٧م.
- ٥٣ - ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، القاضي عياض، المغرب، وزارة الأوقاف د.ت.
- ٥٤ - تذكرة الحفاظ، لأبي عبد الله شمس الدين محمد الذهبي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- ٥٥ - التعريفات، الشريف علي بن محمد الجرجاني، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٨٣م.
- ٥٦ - تعليل الأحكام، محمد مصطفى شلبي، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٨١م.
- ٥٧ - التعليل المقاصدي لأحكام الفساد والبطلان في التصرفات المشروعة وأثره الفقهي، عبد القادر بن حرز الله، رسالة ماجستير غير منشورة، أشرف عليها الدكتور إسماعيل يحيى رضوان، كلية العلوم الاجتماعية والإسلامية جامعة باتنة، ١٩٩٧م.
- ٥٨ - تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، تونس، دار بوسلامة للنشر والتوزيع، ١٩٩٧م.
- ٥٩ - تفسير المنار، محمد رشيد رضا، القاهرة، ١٣٤١ هـ.
- ٦٠ - تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، محمد أديب الصالح، المكتب الإسلامي، د.ت.
- ٦١ - التقريب والإرشاد الصغير، أبو بكر محمد بن الطيب البقلاني، ت: عبد الحميد بن علي أبو زيد مؤسسة الرسالة، ط ١، ٢٠٠٠م.
- ٦٢ - تقريب الوصول إلى علم الأصول، ابن جزري، ت علي محمد فركوس، الجزائر.

- ٦٣ - التقرير والتحجير، ابن أمير الحاج، بولاق، المطبعة الأميرية، ١٤٠٣ هـ.
- ٦٤ - التقييد الفقهي وأثره في اختلاف الفقهاء، محمد الروكي، بيروت، دار ابن حزم، ط: ١، ٢٠٠٠ م.
- ٦٥ - تكملة البحر الرائق شرح كنز الدقائق، محمد بن حسن بن علي الطوري، ت: زكريا عميرات، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٧ م.
- ٦٦ - التمهيد في أصول الفقه، لأبي الخطاب محفوظ الكلوزاني، ت: مفيد أبو عمشة، السعودية، د، ت.
- ٦٧ - تنقيح الفصول في اختصار المحصول، لشهاب الدين أبو العباس القرافي، بيروت دار الفكر، ط ١، ١٩٧٣ هـ.
- ٦٨ - التوضيح والتصحيح لمشكلات التنقيح، الطاهر بن عاشور، مطبعة النهضة، ط ١، ١٣٤١ هـ.
- ٦٩ - ابن تيمية، أبو زهرة، القاهرة، دار الكتاب العربي، د.ت.

ج

- ٧٠ - جامع البيان عن تأويل القرآن، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٨ هـ.
- ٧١ - الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، محمد أبو زهرة، مصر، دار الفكر العربي، د.ت.

ح

- ٧٢ - الحاجات البشرية، محمد البشير فرحان، دبي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ط ١، ٢٠٠١ م.
- ٧٣ - حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، شمس الدين محمد بن عرفة الدسوقي، مصر، دار إحياء الكتب، د.ت.
- ٧٤ - حاشية رد المحتار على الدر المختار، محمد أمين ابن عابدين، مصر، مصطفى البابي الحلبي، ط ٢، ١٩٦٦ م.

٧٥ - حاشية العطار على المحلى، حسن بن محمد العطار، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.

٧٦ - حجة الله البالغة، ولي الله ابن عبد الرحيم الدهلوي، بيروت، دار الكتب العلمية، د، ت

خ

٧٧ - خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، فتحي الدريني، لبنان، مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٩٨٧م.

د

٧٨ - دراسات إسلامية معاصرة، محمد شحرور، دمشق، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٤م.

٧٩ - دراسة تاريخية للفقه وأصوله، مصطفى سعيد الخن، دمشق، الشركة المتحدة للتوزيع، ط: ١، ١٩٨٤م.

٨٠ - الدارس في تاريخ المدارس، عبد القادر بن محمد النعيمي، ت: إبراهيم شمس الدين بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٠ هـ.

٨١ - الدرر الكامنة في أعلام المائة الثامنة، لأبي الفضل أحمد بن علي المعروف بابن حجر العسقلاني، ت: محمد عبد المعيد خان، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، الهند، ١٩٧٢م.

٨٢ - دلائل الإعجاز عبد القاهر الجرجاني، ت: محمود محمد شاكر، القاهرة، مطبعة المدني، ١٩٩٢م.

٨٣ - دليل المسلم الحزين ودراسات إسلامية أخرى، حسن أحمد أمين، الجزائر، موفم للنشر، ١٩٩٠م.

ز

٨٤ - الرسالة، محمد بن إدريس الشافعي، ت: أحمد شاكر، بيروت، دار الكتب العلمية.

٨٥ - رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، عبد الوهاب بن علي الكافي السبكي، ت: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، بيروت، عالم الكتب، ط ١، ١٩٩٩ م.

٨٦ - روضة الطالبين، أبو زكريا يحيى بن الشرف النووي، ت: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت.

٨٧ - روضة الناظر وجنة المناظر، موفق الدين بن قدامة، ت: عبد الكريم محمد النملة، دار العاصمة السعودية، ط: ١٠، ١٩٩٨ م.

س

٨٨ - سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، محمد هشام برهاني، دمشق، دار الفكر، ط: ١، ١٩٨٥ م.

٨٩ - السموط الذهبية الحاوية للدرر البهية، محمد بن علي الشوكاني، دن، د.ت.

٩٠ - السنن التاريخية في القرآن الكريم، محمد باقر الصدر، بيروت، دار المعارف، ١٩٩٠ م.

٩١ - سير أعلام النبلاء، لشمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، بيروت، دار الكتاب العربي ن ١٩٤٣ هـ.

ش

٩٢ - الشاطبي ومقاصد الشريعة، حمادي العبيدي، بيروت، دار قتيبة، ط: ١، ١٩٩٢ م.

٩٣ - الشافعي، أبو زهرة، القاهرة، دار الفكر العربي، د.ت.

٩٤ - شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال، العز بن عبد السلام، ص ٢٥٢، ت: أياد خالد الطباع، بيروت، دار الفكر المعاصر، ط ٢، ١٩٩٦ م.

٩٥ - شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لعبد الحي بن أحمد العكري الدمشقي المعروف بابن العماد الحنبلي، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت.

- ٩٦ - شرح الخرشي على مختصر خليل، محمد بن عبد الله الخرشي، دار الفكر، د.ت.
- ٩٧ - شرح الكوكب المنير، محمد بن أحمد عبد العزيز الفتوحي، ت محمد الزحيلي ونزيه حماد، دمشق، دار الفكر، ١٤٠٢هـ.
- ٩٨ - شرح المحلى على جمع الجوامع، جلال الدين أحمد بن محمد المحلى، دار الكتب العلمية بيروت، د.ت.
- ٩٩ - شرح مختصر ابن الحاجب، عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١.
- ١٠٠ - شرح مختصر الروضة، نجم الدين الطوفي: ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، سوريا، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٨٨م.
- ١٠١ - شرح نفائس الأصول مع المحصول، شهاب الدين القرافي، ت: محمد عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٠م.
- ١٠٢ - شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، أبو حامد الغزالي. مطبعة الإرشاد، بغداد، ت: أحمد الكبيسي، ١٩٧١ م، والطبعة التي حققها: الشيخ زكريا عميرات، بيروت دار الكتب العلمية ط١، ١٩٩٩م.

ض

- ١٠٣ - الضرر في الفقه الإسلامي، أحمد موافي، السعودية، دار ابن عفان، ط١، ١٩٩٧م.
- ١٠٤ - الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى، ابن رشد، ت: جمال الدين العلوي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤م.
- ١٠٥ - ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، محمد رمضان البوطي، الجزائر، كتبو رحاب، د.ت.
- ١٠٦ - ضوابط المعرفة، عبد الرحمن الميداني، دمشق، دار القلم، ط٦، ٢٠٠٢م.

ط

- ١٠٧ - طبقات الحفاظ، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي بيروت، دار الكتب العلمية ط ١، ١٤٠٣ هـ.
- ١٠٨ - طبقات الشافعية، عبد الوهاب بن علي، ت: محمود الطناحي، مصر، الحلبي، ١٩٦٤ م.
- ١٠٩ - طبقات الشافعية الكبرى لأبي نصر عبد الوهاب بن علي السبكي، ت: عبد الفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناحي، مصر، دار هجر ط ٢، ١٩٩٢ م.
- ١١٠ - طبقات المفسرين لشمس الدين محمد بن علي بن أحمد الداودي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٠٣ هـ.
- ١١١ - طرق الاستدلال ومقدماتها عند المناطق والأصوليين، بعقوب بن عبد الوهاب الباجسين، الرياض، مكتبة الرشد ط: ٢، ٢٠٠١ م.
- ١١٢ - الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ابن القيم الجوزية، ت حمد الفقي، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت.

ع

- ١١٣ - عارضة الأحوذى لشرح صحيح الترمذي، لأبي بكر بن العربي، بيروت، دار الكتاب العربي، د.ت.
- ١١٤ - العمليات الاستشهادية في الميزان الفقهي، نواف هيكمل تكرروري، مكتبة الأسد، ط ٢، ١٩٩٧ م.
- ١١٥ - العدة في أصول الفقه، محمد بن الحسن الفراء ت -: أحمد بن علي سر المباركي، الرياض - ط ٢، ١٩٩٠.
- ١١٦ - عوامل الشهود الحضاري، عبد المجيد عمر النجار، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط: ١ سنة ١٩٩٩ م.

غ

- ١١٧ - غمزر عيون البصائر، شرح الأشباه والنظائر، أحمد محمد الحموي، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٥م.
- ١١٨ - غياث الأمم في التياث الظلم المعروف بـ (الغياثي)، أمام الحرمين الجويني، ت: خليل المنصور، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٧م.

ف

- ١١٩ - فتاوي شيخ الإسلام عز الدين بن عبد السلام، ت: محمد جمعة كردي، بيروت، مؤسسة الرسالة ط ١، ١٩٩٦م.
- ١٢٠ - الفتح المبين في طبقات الأصوليين، لعبد الله مصطفى المراغي، ط ٢، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٣٩٤هـ.
- ١٢١ - الفتوى نشأتها وتطورها، أصولها وتطبيقاتها، الشيخ حسين محمد الملاح، بيروت، المكتبة العصرية، ط ١، ٢٠٠١م.
- ١٢٢ - الفصول في الأصول، ت: عجيل جاسم النشمي، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط ٢، ١٩٩٤م.
- ١٢٣ - فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، عبد المجيد عمر النجار، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٩٩٢م.
- ١٢٤ - فقه الأولويات دراسة في الضوابط، فيرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ١٩٩٧م.
- ١٢٥ - الفكر الأصولي، عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، جدة، دار الشروق، ط ٢، ١٩٨٤م.
- ١٢٦ - الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام (قراءة في نشأة علم أصول الفقه ومقاصد الشريعة)، عبد المجيد الصغير، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط ١، ١٩٩٤م.

١٢٧ - فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، نظام الدين الأنصاري، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٣٢٢هـ.

ق

- ١٢٨ - القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً، سعدي أبو جيب، دمشق، دار الفكر، ط ٢، ١٩٨٨م.
- ١٢٩ - القاموس القويم في اصطلاحات الأصوليين، محمود حامد عثمان، القاهرة، دار الحديث، ط ١، ١٩٩٦م.
- ١٣٠ - القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز بادي، مصر، مصطفى البابي الحلبي، د.ت.
- ١٣١ - قضايا التجديد، حسن الترابي، الخرطوم، معهد البحوث والدراسات الإسلامية، ١٩٩٠م.
- ١٣٢ - قضايا فقهية معاصرة القسم الثاني، محمد سعيد رمضان البوطي، دمشق، مكتبة الفرابي، ط ١، ١٩٩٩م.
- ١٣٣ - قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز بن عبد السلام، بيروت، دار المعرفة، د.ن، د.ت.
- ١٣٤ - القواعد، أبو بكر بن محمد بن عبد المؤمن، عبد الرحمن بن عبد الله الشعلان، الرياض، مكتبة الرشد وشركة الرياض، ط ١، ١٩٩٧.
- ١٣٥ - القواعد، ابن اللحام، ت: أيمن صالح شعبان، القاهرة، دار الحديث، ط ١، ١٩٩٤م.
- ١٣٦ - قواعد الفقه الإسلامي من خلال كتاب الإشراف على مسائل الخلاف، محمد الروكي، دمشق، دار القلم، جدة، مجمع الفقه الإسلامي، ط: ١، ١٩٩٨م.
- ١٣٧ - القواعد الفقهية محمد صدقي، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٦١ هـ.
- ١٣٨ - القواعد الفقهية، يعقوب بن عبد الوهاب الباجسين، الرياض، مكتبة الرشد وشركة الرشد، ط: ١، ١٩٩٨م.

١٣٩ - قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، عبد الرحمن إبراهيم زيد الكيلاني، دمشق، دار الفكر، ط ١، ٢٠٠٠م.

١٤٠ - القواعد النورانية، تقي الدين ابن تيمية ت عبد السلام محمد شاهين بيروت دار الكتب العلمية ط ١، ١٩٩٤م.

١٤١ - القوانين الفقهية، ابن جزي، مكتبة الشركة الجزائرية، د. ت.

١٤٢ - القياس في الشرع الإسلامي، ابن تيمية، بيروت، دار الافاق الجديدة، ١٩٨٠م.

ك

١٤٣ - كشاف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس البهوتي، لبنان، دار الفكر، د. ت.

ل

١٤٤ - لسان العرب، ابن منظور، اعداد: يوسف خياط، بيروت، دار لسان العرب، د. ن، د. ت.

١٤٥ - لسان الميزان، لأحمد بن علي بن حجر أبي الفضل العسقلاني، ت: دائرة المعارف النظامية، الهند ط ٣، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت، ١٤٠٦هـ.

م

١٤٦ - مالك بن أنس، أبو زهرة، القاهرة، دار الفكر العربي، د. ت.

١٤٧ - مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، عبد المجيد عمر النجار، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٩٩٢م.

١٤٨ - مجلة الأحكام العدلية مع شرحها سليم رستم باز اللبناني، بيروت، دار إحياء التراث، ١٩٨٠م.

١٤٩ - مجموع فتاوي ومقالات متنوعة، عبد العزيز بن عبد الله بن عبد الرحمن ابن باز، جمع وإشراف محمد بن سعد الشويعر، الرياض، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع.

- ١٥٠ - المحصول مع شرح نفائس الأصول، أبي بكر الرازي، ت: محمد عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٠م.
- ١٥١ - مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، ت: أحمد عبد الغفور عطار، ط ٢، ١٤٠٢ هـ.
- ١٥٢ - مختصر المنتهى، مع شرح العضد، عثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١.
- ١٥٣ - المدخل إلى الفقه المالكي، محمد المختار ولد إياه، تونس، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٧م.
- ١٥٤ - المدخل إلى التشريع الإسلامي، كامل موسى، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٩٨٩م.
- ١٥٥ - المدخل إلى مناهج البحث العلمي، محمد محمد قاسم، بيروت، دار النهضة العربية، ط ١، ١٩٩٩م.
- ١٥٦ - المدخل الفقهي العام، مصطفى أحمد الزرقا، دار الفكر، ط ٩.
- ١٥٧ - المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي، محمد مصطفى شلبي، بيروت، دار النهضة العربية ١٩٨٥م.
- ١٥٨ - المدخل لدراسة السنة النبوية، يوسف القرضاوي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٩٩٨م.
- ١٥٩ - مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، يوسف القرضاوي، مصر، مكتبة وهبة، ط ٤، ٢٠٠١م.
- ١٦٠ - مسالك العلة وقواعد الاستقراء عند الأصوليين وجون ستوارت مل، محمود يعقوبي، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، ١٩٩٤م.
- ١٦١ - المستصفى من علم الأصول، أبو حامد الغزالي، ت: محمد سليمان الأشقر، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٩٩٧م، ط ٢، ١٩٨٢م.
- ١٦٢ - مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، عبد الوهاب خلاف، ١٩٨٢م.
- ١٦٣ - المصباح المنير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي، ، بيروت، المكتبة العصرية، د.ن، د.ت.

- ١٦٤ - معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم، الراغب الأصفهاني، ت: نديم مرعشلي، دار الكتاب العربي، د.ت.
- ١٦٥ - المعجم الفلسفي، جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م.
- ١٦٦ - المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقيا والأندلس والمغرب، أبو العباس الونشريسي، خرجه جماعة من الفقهاء، وزارة الأوقاف المغربية، ١٩٨١م.
- ١٦٧ - المغني، موفق الدين ابن قدامة المقدسي، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٨٣م.
- ١٦٨ - مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، الشريف التلمساني، ت: محمد علي فركوس، الجزائر، دار تحصيل العلوم، ١٩٩٩م.
- ١٦٩ - مفردات ألفاظ القرآن الكريم، الراغب الأصفهاني، ت: نديم مرعشلي، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٧٢م.
- ١٧٠ - مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة، محمد سعد بن أحمد بن مسعود اليوبي، السعودية، دار الهجرة، ط: ١، ١٩٩٨م.
- ١٧١ - مقاصد الشريعة، محمد الطاهر بن عاشور، ت: محمد الطاهر الميساوي، الأردن، دار النفائس، ط ٢، ٢٠٠١م.
- ١٧٢ - مقاصد الشريعة (سلسلة)، عبد المجيد الرفاعي، حوار مع طه جابر العلواني، لبنان، دار الفكر المعاصر، سوريا، دار الفكر، ٢٠٠١م.
- ١٧٣ - مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، يوسف أحمد محمد البدوي، الأردن، دار النفائس، ط: ١، ٢٠٠٠م.
- ١٧٤ - مقاصد الشريعة ومكارمها، علال الفاسي، المغرب، مطبعة الرسالة، ط ٢، ١٩٧٩م.
- ١٧٥ - المقاصد العامة للشريعة، يوسف العالم، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ٢، ١٩٩٤م.
- ١٧٦ - المقاصد الكلية والاجتهاد المعاصر، حسن محمد جابر، بيروت، دار الحوار، ط ١، ٢٠٠١م.

- ١٧٧ - المقدمات الممهّدات، أبو الوليد محمد بن رشد، ت: محمد حجي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٩٨٨م.
- ١٧٨ - المقدمة، ابن خلدون، ت: درويش الجويدي، بيروت، المكتبة العصرية، ١٩٩٦م.
- ١٧٩ - مناظرات في أصول التشريع بين ابن حزم والباقي، عبد المجيد تركي، ترجمة: عبد الصبور شاهين، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط ٢، ١٩٩٤م.
- ١٨٠ - المناظرة في أصول التشريع الإسلامي، المصطفى الوظيفي، المملكة المغربية، وزارة الأوقاف، ١٩٩٨م.
- ١٨١ - مناقب أبي حنيفة، الموفق بن أحمد المكي، لبنان، دار الكتاب العربي، ١٩٨١م.
- ١٨٢ - مناهج البحث عند مفكري الإسلام، علي سامي النشار، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٨٤م.
- ١٨٣ - منتهى الإرادات، تقي الدين محمد بن أحمد الفتوحي، ت: ابن عبد المحسن التركي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٩٩٩م.
- ١٨٤ - المنثور في القواعد، بدر الدين الزركشي، ت: محمد حسن إسماعيل، بيروت، ط ١، ٢٠٠٠م.
- ١٨٥ - منع الموانع عن جمع الجوامع، عبد الوهاب بن علي السبكي، ت: سعيد بن علي محمد الحميري، بيروت، دار البشائر الإسلامية، ط ١، ١٩٩٩م.
- ١٨٦ - منهج الوصول إلى علم الأصول، ناصر الدين البيضاوي مع نهاية السؤل، ت: شعبان بن محمد إسماعيل، بيروت، دار ابن حزم، ط ١، ١٩٩٩م.
- ١٨٧ - المنهج الأصولي في فقه الخطاب، إدريس حمادي، المغرب، المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٩٨م.
- ١٨٨ - منهج البحث في الفقه الإسلامي، عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، المكتبة المكية، دار ابن حزم، ط ١، ١٩٨٦م.

- ١٨٩ - منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي،
عبد المجيد محمد إسماعيل السوسوة، الأردن، دار النفائس، ط١،
١٩٩٧ م
- ١٩٠ - منهجية الشافعي في الفقه وأصوله، عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، ط
١، ١٩٩٩ م.
- ١٩١ - المذهب في فقه الإمام الشافعي، أبو إسحاق إبراهيم الشيرازي، بيروت،
دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٥ م.
- ١٩٢ - الموافقات، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، ت: أبو عبيدة مشهور
ابن حسن، مصر، دار ابن عفان، ط١، ١٤٢٤ هـ.
- ١٩٣ - موسوعة القواعد الفقهية، محمد صدقي بن أحمد البورنو، ط: ١، ١٤١٦ هـ.

ن

- ١٩٤ - نحو تفعيل المقاصد، جمال الدين عطية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي
ودار الفكر بدمشق، ط١، ٢٠٠١ م.
- ١٩٥ - نشر البنود على مراقبي السعود، سيد عبد الله بن إبراهيم العلوي، بيروت،
دار الكتب العلمية، د.ت.
- ١٩٦ - نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية، أحمد
الريسوني، مصر، دار الكلمة، ط١، ١٩٩٧ م.
- ١٩٧ - نظرية التقعيد الفقهي وأثره في اختلاف الفقهاء، محمد الروكي، بيروت،
دار ابن حزم، ط١، ٢٠٠٠ م.
- ١٩٨ - نظرية المصلحة في التشريع الإسلامي، حسين حامد حسان، القاهرة،
مكتبة المتنبي، ١٩٨١ م.
- ١٩٩ - نظرية المقاصد عند ابن عاشور، إسماعيل الحسني، المعهد العالمي للفكر
الإسلامي، ط١، ١٩٩٢ م.
- ٢٠٠ - نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، أحمد الريسوني، الرياض، الدار
العالمية للكتاب الإسلامي، ط: ٢، ١٩٩٢ م.

٢٠١ - نهاية السؤل في شرح المنهاج، جمال الدين عبد الرحيم الإسنوي، ت: شعبان بن محمد إسماعيل، بيروت، دار ابن حزم، ط١، ١٩٩٩م.

و

٢٠٢ - وفيات الأعيان، شمس الدين أبي العباس أحمد بن محمد، ت: إحسان عباس، بيروت، دار الثقافة، ١٩٧٢م.

أبحاث الدوريات

٢٠٣ - الاجتهاد ودور الفقه في حل المشكلات بحث مقدم في ملتقى الفكر الإسلامي، الجزائر، ١٩٨٣م. طبع وزارة الشؤون الدينية.

٢٠٤ - الاستقراء في مناهج النظر الإسلامي، يونس صوالحي، مجلة إسلامية المعرفة، ع٤، ١٩٩٦م.

٢٠٥ - الإسلام والحداثة، محمد أركون، بيروت، مجلة مواقف، عدد ٥٩ - ٦٠، صيف خريف ١٩٨٩م.

٢٠٦ - إشكالية ثبوت الحكم بين النص والعلة، صالح قادر الزنكي، مجلة التجديد، ماليزيا، الجامعة الإسلامية، ع٩، ٢٠٠١م.

٢٠٧ - ثبات المنهج وأثره على البحث العلمي في مقاصد الشريعة، عبد القادر ابن حرز الله مجلة الإحياء، ع٥، كلية العلوم الاجتماعية والإسلامية، جامعة باتنة.

٢٠٨ - الشاطبي والاجتهاد التشريعي المعاصر، عبد المجيد تركي، مجلة الاجتهاد، بيروت، عدد ٨، صيف ١٩٩٠م.

٢٠٩ - طرق إثبات المقاصد عند الإمام الشاطبي، عزالدين بن زغبية، مجلة الموافقات، الجزائر، ع: ١، ١٩٩٢م.

٢١٠ - عقوبة قتل المرتد بين حرية المعتقد والزامية المحافظة على الدين، محمد دراجي، الجزائر، مجلة الصراط، كلية العلوم الإسلامية، ع٥، ٢٠٠٢م.

٢١١ - علم مقاصد الشريعة عائشة السليمان، مجلة الموافقات، الجزائر، ع: ١، ١٩٩٢م.

- ٢١٢ - المقاصد الكلية للشريعة الإسلامية: قراءة جديدة، نصر حامد أبو زيد، ١١٣ مجلة العربي، ع ٤٢٦، ١٩٩٤م.
- ١١٣ - مناهج الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي، محمد فتحي الدريني، سلسلة الفكر الإسلامي المعاصر (٢)، منشورات مركز دراسات العالم الإسلامي، ط: ١، ١٩٩١م.
- ٢١٤ - نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه، محمد دسوقي، بحوث مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات، ١٩٩٤ م (المملكة الأردنية الهاشمية).
- ٢١٥ - نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ومدى ارتباطها بالأصول الكلامية، أحمد الطيب، مجلة المسلم المعاصر، ع: ١٠٣، ٢٠٠٢م.

ثامناً: فهرس الموضوعات

٥ المقدمة
٢١ فصل تمهيدي
٢٥ المبحث الأول: معنى مقاصد الشريعة
٢٥ أولاً: معنى المقاصد لغة
٢٧ ثانياً: المقاصد اصطلاحاً
٣٢ ثالثاً: علاقة المصلحة بمصطلح مقاصد الشارع
٣٤ المبحث الثاني: معنى الضوابط والقواعد
٣٤ أولاً: معنى القاعدة الفقهية
٣٧ ثانياً: معنى الأصول الشرعية
٣٩ ثالثاً: معنى الضوابط الفقهية
٤٢ المبحث الثالث: معنى الاجتهاد ومحاله
٤٢ أولاً: معنى الاجتهاد
٤٣ ثانياً: علاقة الاجتهاد بمقاصد الشريعة
٤٥ ثالثاً: محل الاجتهاد
٤٦ أ - حال وجود النصوص الشرعية
٤٦ حال كون النص قطعي الدلالة قطعي الثبوت
٤٧ - حال كون النص قطعي الثبوت ظني الدلالة

٤٨	- حال كون النص ظني الثبوت قطعي الدلالة
٤٨	- حالة كون النص ظني الثبوت ظني الدلالة
٤٩	ب - حال عدم وجود النصوص الشرعية
٥٣	الباب الأول: ضوابط تعيين المقصد الشرعي
٥٥	تمهيد
٥٩	الفصل الأول: ضوابط تعيين المقصد المنصوص
٥٩	تمهيد
		المبحث الأول: ظواهر الأوامر والنواهي المجردة وأثرها في تعيين
٦٢	المقصد الشرعي
٦٣	المطلب الأول: ماهية الأمر والنهي:
٦٤	الفرع الأول: ماهية الأمر ودلالة صيغته على الأحكام
٦٤	أولاً: ماهية الأمر
٦٥	ثانياً: دلالة صيغة الأمر على الأحكام ومراتبها
٦٦	الفرع الثاني: ماهية النهي
		المطلب الثاني: مدى التلازم بين تطبيق ظواهر الأوامر والنواهي
٦٨	ومقاصد التشريع
٦٨	الفرع الأول: صورة المسألة
٧٠	الفرع الثاني: اتجاهات الأصوليين في المسألة
٧١	أ - عرض النظر الأول
٧١	- أدلة هذا النظر
٧٣	ب - عرض النظر الثاني
٧٤	- أدلة هذا النظر
٧٥	الفرع الثالث: الترجيح بين الاتجاهين

المطلب الثالث: ضوابط إدراك المقاصد الشرعية من مجرد ظواهر الوامر والنواهي	٧٨
الضابط الأول: أصالة التلازم بين مقاصد التشريع وظواهر الأوامر والنواهي	٧٩
الضابط الثاني: استقلالية تحقيقات التطبيق عن دلالة ظواهر الأوامر والنواهي	٨٠
الضابط الثالث: جزئية أداء ظواهر الأوامر والنواهي في بيان مقاصد الشارع	٨١
الضابط الرابع: إن لغياب الأوامر والنواهي في المحل دلالة تضاهي الحضور	٨٢
المبحث الثاني: العلل المنصوصة وأثرها في تعيين المقصد الشرعي ..	٨٤
المطلب الأول: معنى التعليل وعلاقته بمقاصد التشريع	٨٥
الفرع الأول: معنى التعليل	٨٥
الفرع الثاني: علاقة التعليل بمقاصد التشريع	٨٩
أولاً: معنى العلة عند الأصوليين	٩٠
ثانياً: معنى الحكمة عند الأصوليين	٩٢
المطلب الثاني: طرق النص على العلة وأثرها في بيان المقاصد ..	٩٧
الفرع الأول: النص على العلة	٩٨
النص الصريح	٩٩
النص الظاهر	١٠٠
الفرع الثاني: الإيماء إلى العلة	١٠١
- ترتيب الحكم على الوصف بالفاء	١٠٢
- ترتيب الحكم على الواقعة	١٠٥
الفصل الثاني: ضوابط تعيين المقصد غير المنصوص	١١١

١١٣	تمهيد
١١٥	المبحث الأول: العلل المستنبطة وأثرها في حد المقصد الشرعي
١١٦	المطلب الأول: المناسبة وأثرها في تعيين مقاصد التشريع
١١٧	الفرع الأول: معنى المناسبة
١١٩	الفرع الثاني: أقسام الوصف المناسب ومدى دلالة على المقصد ..
١١٩	التقسيم لأول: باعتبار حصول المقصود من شرع الحكم
١٢١	التقسيم الثاني: باعتبار الشارع وعدم اعتباره
١٢٧	الفرع الثالث: ضوابط دلالة المناسبة على مقاصد التشريع
١٢٧	الضابط الأول: مراعاة التكامل الدلالي بين المقصد والمناسبة
١٣٠	الضابط الثاني: مجرد المناسبة لا تثبت به مقاصد التشريع
١٣١	الضابط الثالث: ظنية دلالة المناسبة على مقاصد التشريع
١٣٢	الضابط الرابع: محدودية المناسبة في الكشف عن مقاصد الشارع ..
١٣٣	المطلب الثاني: المسالك الأخرى وأثرها في تعيين مقاصد التشريع
١٣٤	الفرع الأول: الإجماع وأثره في تعيين مقاصد التشريع
١٣٥	الفرع الثاني: الدوران وأثره في تعيين مقاصد التشريع
١٣٦	أولاً: معنى الدوران
١٣٧	ثانياً: حجية الدوران في أثبات العلة
١٣٧	ثالثاً: ضابط دلالة الدوران على مقاصد التشريع
١٣٩	المبحث الثاني: الاستقراء وأثره في تعيين المقاصد الشرعية
١٤٠	المطلب الأول: معنى الاستقراء ومكانته في علم أصول الفقه
١٤٠	الفرع الأول: معنى الاستقراء
١٤٣	الفرع الثاني: حجية الاستقراء في الفكر الأصولي
١٤٣	أولاً: حجية الاستقراء عند الأصوليين

١٤٥ ثانياً: حجية الاستقراء عند الشاطبي
١٤٥ أ - عناية الشاطبي بالاستقراء
١٤٧ ب - حجية الاستقراء عند الإمام الشاطبي
١٤٩ المطلب الثاني: مقاصد الشريعة الثابتة بالاستقراء عند الأصوليين ..
١٥٠ أولاً: المقاصد العامة للتشريع (الكليات)
١٥١ ثانياً: إثبات المقاصد الخاصة
١٥٣ ثالثاً: إثبات مدارات الأحكام
١٥٤ المطلب الثالث: ضوابط دلالة الاستقراء على مقاصد الشريعة
١٥٥ الضابط الأول: تحقيق مناطات الجزئيات المنتجة للكلية
١٥٥ الضابط الثاني: التقدير الصحيح لدلالة الجزئية الخارجة عن نظام الكلية
١٥٧ الباب الثاني: ضوابط الداء التشريعي للمقصد
١٥٩ تمهيد
١٦٥ الفصل الأول: ضوابط الأداء التشريعي الداخلي للمقصد
١٦٧ تمهيد
١٧١ المبحث الأول: إشكالية حصر وتصنيف المقاصد في الفكر الأصولي
١٧٢ المطلب الأول: إشكالية حصر وتصنيف المقاصد في الفكر الأصولي القديم
١٧٣ الفرع الأول: حصر وتصنيف المقاصد عند الجويني
١٧٩ الفرع الثاني: حصر وتصنيف المقاصد عند الغزالي
١٨١ الفرع الثالث: حصر وتصنيف المقاصد عند الآمدي
١٨٢ الفرع الرابع: حصر وتصنيف المقاصد عند العز بن عبد السلام ...
١٨٤ الفرع الخامس: حصر وتصنيف المقاصد عند الشاطبي

المطلب الثاني: حصر وتصنيف المقاصد في الفكر الأصولي	
المعاصر	١٩٠
الفرع الأول: حصر وتصنيف المقاصد عند ابن عاشور	١٩١
الفرع الثاني: حصر وتصنيف المقاصد عند بعض الباحثين	
المعاصرين	١٩٥
أولاً: الانتقادات الموجهة لجزئيات التقسيم القديم	١٩٧
ثانياً: الانتقادات الموجهة إلى هيكل التقسيم القديم	٢٠٠
الفرع الثالث: تقويم إضافات المعاصرين في تصنيف المقاصد	٢٠١
المبحث الثاني: ضوابط الترتيب التشريعي لأصناف المقاصد	٢٠٥
المطلب الأول: ميزان الترتيب التشريعي للمقاصد في الاجتهاد	
المعاصر	٢٠٧
أولاً: الميزان الترتيبي للمقاصد عند البوطي	٢٠٨
ثانياً: الميزان الترتيبي للمقاصد عند الريسوني	٢١٠
ثالثاً: الميزان الترتيبي للمقاصد عند جمال الدين عطية	٢١٢
المطلب الثاني: ضوابط الترتيب التشريعي لتصنيفات المقاصد	٢١٤
الفرع الأول: ضوابط الأداء التشريعي لأنواع المقاصد	٢١٥
البند الأول: معاني هذه الكليات كما انتهى إليها الأصوليون	٢١٥
البند الثاني: ضوابط حفظ المقاصد الخمسة حال التراحم	٢٢٨
أولاً: ضابط تقديم مقصد الدين على غيره	٢٢٩
الاتجاه الأول:	٢٢٩
الاتجاه الثاني:	٢٣٠
ثانياً: ضابط الترتيب بين سائر الكليات	٢٣٥
الفرع الثاني: ضوابط الترتيب التشريعي لرتب المقاصد	٢٣٦

٢٣٦	البند الأول: مراتب المقاصد كما انتهى إليها الأصوليون
٢٤٤	البند الثاني: ضوابط الأداء التشريعي لرتب المقاصد
٢٤٤	الضابط الأول: المزاوجة بين المعيار الشكلي والموضوعي
٢٤٦	الضابط الثاني: تحقيق مناط الأصل والتكملة في النوازل الجديدة .
٢٤٩	الفصل الثاني: ضوابط الأداء التشريعي الخارجي للمقصد
٢٥١	تمهيد
٢٥٣	المبحث الأول: حدود الأداء التشريعي لمقصد في الفكر الأصولي
	المطلب الأول: حدود الأداء التشريعي للمقصد في الفكر الأصولي
٢٥٥	الشافعي
٢٥٦	الفرع الأول: الأداء التشريعي حال حضور النص
٢٥٨	أولاً: الأداء التشريعي في اختبار ثبوت النص الظني
٢٥٩	ثانياً: الأداء التشريعي للمقصد في حد المراد من النص
٢٦٢	الفرع الثاني: الأداء التشريعي للمقصد حال غياب النص
	المطلب الثاني: حدود الأداء التشريعي للمقصد في الفكر الأصولي
٢٦٣	المالكي
٢٦٦	الفرع الأول: الأداء التشريعي للمقصد حال حضور النص
٢٦٧	أولاً: الأداء التشريعي للمقصد في اختبار ثبوت النص
٢٦٨	ثانياً: الأداء التشريعي للمقصد في تحديد المراد من النص
٢٧٠	الفرع الثاني: الأداء التشريعي للمقصد حال غياب النص
	المطلب الثالث: حدود الأداء التشريعي للمقصد في الفكر الأصولي
٢٧٢	الحنبلي
٢٧٤	الفرع الأول: الأداء التشريعي للمقصد حال حضور النص
٢٧٤	أولاً: اختبار ثبوت النص التشريعي الظني

- ٢٧٥ ثانيا : الأداء التشريعي للمقصد في حد المراد من النص الشرعي ..
- ٢٧٧ الفرع الثاني : الأداء التشريعي للمقصد حال غياب النص
- المطلب الرابع : حدود الأداء التشريعي للمقصد في الفكر الأصولي
- ٢٧٨ الحنفى
- ٢٧٩ الفرع الأول : حدود الأداء التشريعي للمقصد حال وجود النص ...
- ٢٨٠ أولا : الأداء التشريعي للمقصد في اختبار ثبوت النص
- ٢٨١ ثانيا : الأداء التشريعي للمقصد في حد المراد من النص
- ٢٨٣ الفرع الثاني : حدود الأداء التشريعي للمقصد حال غياب النص ...
- المطلب الخامس : الأداء التشريعي للمقصد في الفكر الأصولي
- ٢٨٤ الظاهري
- ٢٨٧ المبحث الثاني : الضوابط الثابتة للأداء التشريعي الخارجى للمقصد
- ٢٨٩ المطلب الأول : ضوابط اعتبار دلالة المقصد حال وجود النص ...
- المطلب الثاني : ضابط اعتبار دلالة المقصد حال غياب النص
- ٢٩٥ التشريعي
- ٢٩٩ الباب الثالث : أثر ضوابط اعتبار المقاصد في تقويم الاجتهاد المعاصر ..
- ٣٠١ تمهيد
- ٣٠٥ الفصل الأول : أثر ضوابط المقاصد في تقويم الاجتهاد في أصول الفقه .
- ٣٠٥ تمهيد
- ٣٠٧ المبحث الأول : حدود دعوى قصور علم أصول الفقه
- ٣٠٩ المطلب الأول : حدود دعوى تاريخية وظرفية القواعد الأصولية ...
- ٣١٢ المطلب الثاني : حدود دعوى ظاهرية وحرفية القواعد الأصولية ...
- ٣١٦ المبحث الثاني : نقد الاجتهادات المعاصرة في علم أصول الفقه
- ٣١٨ الفرع الأول : نقد الوظيفة المفترضة للمقاصد في علم أصول الفقه

٣٢٠	الفرع الثاني: أسباب التباس الأداء التشريعي للمقصد
٣٢١	أولاً: الثبات على مستوى الإشكاليات المدروسة
٣٢٣	ثانياً: الثبات على مستوى القواعد العلمية والأسس المعرفية
٣٢٤	ثالثاً: الثبات على مستوى اللغة وتقنيات التعبير
٣٢٦	رابعاً: الثبات على مستوى الأهداف والنتائج
٣٢٩	الفصل الثاني: أثر ضوابط المقاصد في تقويم الاجتهاد في فروع الفقه .
٣٢٩	تمهيد
٣٣١	المبحث الأول: أهمية انضباط المستوى المقاصدي في نص الفتوى
	المبحث الثاني: التوظيفات المتناقضة لدلالة المقصد في الفتاوى
٣٣٦	المعاصرة
٣٣٦	أولاً: الفتاوى المتناقضة في جواز الاستعانة بالمشركون في القتال .
	ثانياً: الفتاوى المتناقضة في العمليات الاستشهادية ضد العدو
٣٣٩	الصهيوني
٣٤٣	الخاتمة
٣٦٣	الفهارس العامة
٣٦٥	أولاً: فهرس الآيات القرآنية
٣٧٣	ثانياً: فهرس الأحاديث النبوية
٣٧٦	ثالثاً: فهرس المصطلحات
٣٨١	رابعاً: فهرس القواعد والمسائل الأصولية
٣٨٥	خامساً: فهرس الأحكام والمسائل الفقهية المذكورة
٣٩٠	سادساً: فهرس الأعلام
٣٩٦	سابعاً: فهرس المصادر والمراجع
٤١٥	ثامناً: فهرس الموضوعات

رَفَعُ

عبد الرحمن البخاري
أسكنه الله الفردوس

www.moswarat.com

www.moswarat.com

رَفْعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

www.moswarat.com